

School of Theology at Claremont



1001 1410503

DIE VIER KANONISCHEN EVANGELIEN

NACH IHREM

ÄLTESTEN BEKANNTEN TEXTE

ÜBERSETZUNG UND ERLÄUTERUNG

DER SYRISCHEN

IM SINAIKLOSTER GEFUNDENEN PALIMPSESTHANDSCHRIFT

VON

ADALBERT MERX

ZWEITER TEIL, ERLÄUTERUNGEN,

ZWEITE HÄLFTE

DAS EVANGELIUM MARKUS UND LUKAS

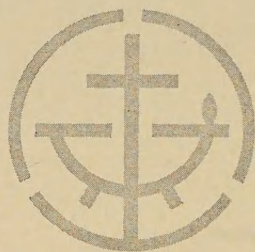


BERLIN

VERLAG VON GEORG REIMER

1905.

GERMAN



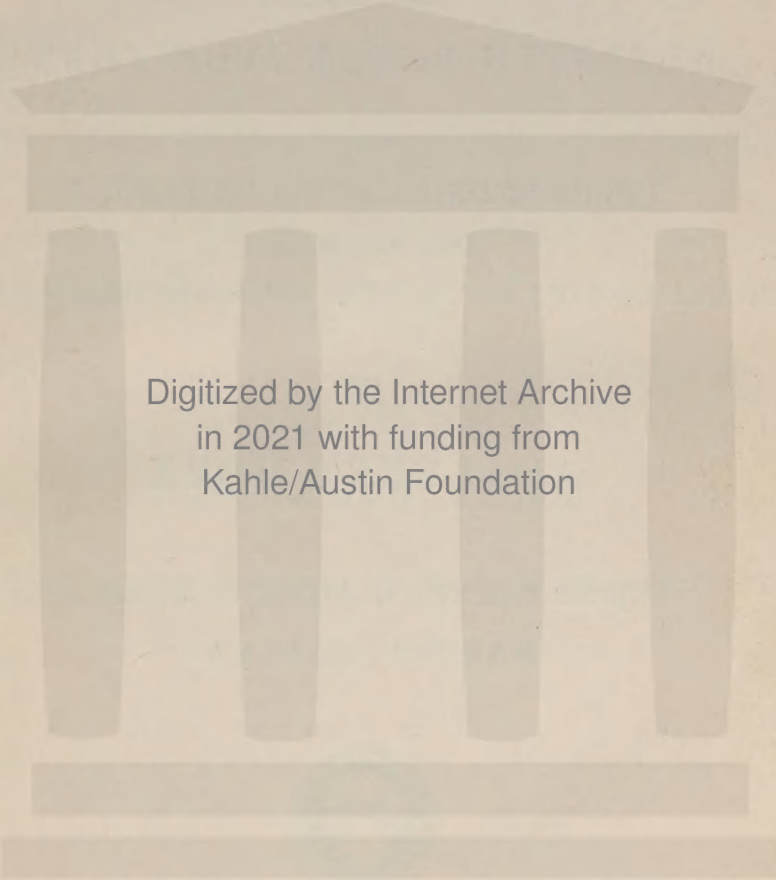
LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Quinto 05.



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

BS
2555
M4
1897
V.2
pt. 2

DIE VIER KANONISCHEN
EVANGELIEN

NACH IHREM
ÄLTESTEN BEKANNTEN TEXTE

ÜBERSETZUNG UND ERLÄUTERUNG
DER SYRISCHEN
IM SINAIKLOSTER GEFUNDENEN PALIMPSESTHANDSCHRIFT

VON
ADALBERT MERX

ZWEITER TEIL, ZWEITE HÄLFTE, ERLÄUTERUNG
MARKUS UND LUKAS



BERLIN
VERLAG VON GEORG REIMER
1905

DIE EVANGELIEN
DES
MARKUS UND LUKAS

NACH
DER SYRISCHEN IM SINAIKLOSTER GEFUNDENEN
PALIMPSESTHANDSCHRIFT

ERLÄUTERT

VON

ADALBERT MERX

MIT VIER ORIGINALAUFNAHMEN JERUSALEMISCHER GRABSTÄTTEN



BERLIN
VERLAG VON GEORG REIMER
1905

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorbemerkung.

Die folgenden Untersuchungen über Markus und Lukas könnten ohne jede Vorbemerkung bleiben, da die Art der Arbeit dieselbe ist, welche im Matthäus angewendet ist, wenn nicht einige Äusserungen der übrigen durchweg günstigen Kritik über den Matthäus, die den vollen und schweren Ernst der Untersuchungen anerkannt hat, zur Klarstellung aufforderten.

Wenn mir von einem Beurteiler gesagt ist, daß ich den neuen Fund überschätze und ihn wohl gar für absolut ansehe, so liegt schon in den Vorbemerkungen zu Matthäus eine Ablehnung dieser Überschätzung vor, und später sind direkte Beweise für redaktionelle Eingriffe in den Text des Syrsin gegeben z. B. in der Frage nach der Ursprünglichkeit des Namens Petrus in den Evangelien Mtth P. 166. Die origeneischen Einflüsse, die man in Bethabara Joh 1, 28 findet, werden an dieser Stelle geprüft werden (Mtth P. 146), den origeneischen Einfluß in Gergesener Mrk 5, 2 habe ich Mtth P. 147 ausdrücklich hervorgehoben. Ich habe keine Theorie, daß Syrsin den Urtext liefert, sondern ich untersuche von Fall zu Fall und beuge mich vor den Tatsachen. Facts are stubborn things. Der Kritiker zieht dann die Tatianfrage in seine Erörterung, welche ich grundsätzlich ausgeschlossen habe, um die Schwierigkeiten nicht noch zu vermehren, zumal hier Tatians Diatessaron darum ignoriert werden kann, weil es doch nur auf Grund der Evangelien gemacht ist, die wir getrennt in ziemlich gleich alten Formen altlateinisch und syrisch haben. Hätten wir diese Harmonie mit wirklicher Zuverlässigkeit, so hätte ich sie selbstverständlich benutzt, da aber in ihr des Problematischen sehr viel ist, so habe ich die Herbeiziehung nicht für zweckmässig erachtet. Sicher ist die arabische Bearbeitung derselben aus einem nach der Peschitta überarbeiteten syrischen Original gemacht, sie sekundiert also einfach den Lesarten der Peschitta und hat sehr selten einen abweichenden Text. Ich habe den Text übrigens sowohl arabisch als in Ephraems Citaten armenisch durchverglichen und massenhaft angeführt, wo es dienlich war, und P. 143 auch einen derben Fehler verbessert. Dass Tatian selbst sein Buch syrisch und nicht griechisch abgefasst habe, dafür fehlt

der Beweis, und Eusebius' Schweigen darüber spricht für griechische Abfassung, der dann allerdings eine syrische Übersetzung vor circa 320 gefolgt ist, da Aphraates wenig später sie benutzt und Ephraem † 373 sie erklärt hat. Wann diese Übersetzung gemacht ist, weiß niemand zu sagen; sie kann sehr früh, selbst unter Tatians Aufsicht gemacht sein. Ob sie sprachlich einen Einfluß auf den Text des Syrsin gehabt hat, kann man nicht sagen, da man sie nicht hat und nicht weiß, ob sie wirklich beträchtlich älter ist als die Übersetzung der einzelnen Evangelien selbst. Das syrische Diatessaron könnte ja auch von der Übersetzung der einzelnen Evangelien abhängig gewesen sein. Daß aber sowohl Aphraates als Ephraem auch die getrennten Evangelien benutzt haben, ist von Burkitt festgestellt, *Evangelion da-Mepharreshe*, Cambridge 1904 II P. 186ff., so wie auch, daß die griechische Vorlage des Syrsin von der des Diatessaron abwich ib. 191, und daß beide verschiedene syrische Wörter zur Wiedergabe eines und desselben griechischen Wortes verwendeten P. 196. In der *Geburtsgeschichte* Mtth 1, 18ff., wo ich energisch auf die Ursprünglichkeit des Syrsin hingewiesen habe Mtth P. 25, ist das Diatessaron völlig secundär. Burkitt P. 199. Bei einer solchen Menge von unsichern Elementen habe ich mich über das Diatessaron des Urteils enthalten. Wer also den Tatian bei mir vermißt, der versuche erst, sich dessen Text in zuverlässiger Weise herzustellen, wobei ihm Zahn's Konstruktion in *Forschungen I* sehr nützlich sein wird, ohne doch die vielen Zweifel völlig aufzulösen. Für mich ist die Analyse, auch ohne Tatian einzubeziehen, kompliziert genug gewesen. Das Diatessaron ist ein Problem für sich¹. Auch die Mühe aus dem Facsimile der Moskauer Handschrift Varianten zu den armenischen Evangelien auszuziehen, habe ich gescheut, weil damit doch keine wirklich genügende Textform des Armeniers gewonnen werden kann, die man nur mit den Mitteln der Bibliotheken von Etschmiadzin, Jerusalem, Venedig und Konstantinopel herstellen können. Auf Vollständigkeit muß man in diesen Fragen vorläufig überall verzichten; ich selbst habe es gethan, weil es mir wichtiger scheint, einmal eine Untersuchung über alle vier Evangelien völlig durchzuführen, als in den Einzelheiten stecken zu bleiben. Erst der Guß, dann das Ziselieren; erst das Gerüste, dann die Auszementierung. Das letzte Wort ist hier überall noch nicht gesprochen.

Während ich hier meine Arbeit gegen die Forderung mehr zu thun verteidige, ist von anderer Seite das Zuviel beanstandet z. B. die Untersuchung über Petrus zu Mtth P. 160, die sich jetzt

¹ Ich verweise auf Rendel Harris, *The Diatessaron of Tatian*. London, Clay and Sons 1890.

noch durch Mrk P. 86 vervollständigt. Eine Frage aber wie die, ob die Originalaufzeichnungen der Evangelisten den Namen Petrus hatten oder Simeon schrieben, lässt sich ohne eine breite Induktion überhaupt gar nicht aufwerfen, wie sie denn vor mir niemand aufgeworfen hat, und noch weniger lösen. Dasselbe gilt für eine Frage, wie die nach der Echtheit des Lukastextes mit den zwei Kelchen bei Jesu letztem Mahle. Ohne die Feststellung der Form des Ritus in Jesu' Zeit kann man darüber nicht urteilen, auf eine solche konnte ich aber nicht verweisen, und darum mußte ich mich selbst damit abmühen und sie beschreiben, was dann zu der Erkenntnis der Willkür führte, mit der gerade hier der Syrsin, der Syrcrt und die Pesch behandelt sind. Und das wieder warf Licht auf D und die Altlateiner, zeigt auch, daß ich den Syrsin nicht als absolut ansehe, sondern ihn ohne dogmatische Befangenheit aus dem Prozesse der Textbildung zu begreifen suche. Für die Unvermeidlichkeit solcher weiten Induktionen habe ich in Herrn Burkitt's eben erwähntem Evangelion da- Mepharreshe einen Zeugen, der Gehör zu beanspruchen berechtigt ist. Auch er hat solche Induktionen machen müssen. Er nennt sie tabulated renderings, und handelt von εὐθὺς und εὐθέως, von οὖν, von ἀποκριθεὶς εἶπεν, von Petrus, von Ἰησοῦς oder ὁ κύριος genau so, wie ich auch, durch die Natur der Aufgabe gezwungen, gethan habe. Vgl. εὐθὺς Mrk P. 17, Ἰησοῦς und ὁ κύριος Luk P. 231 und für οὖν und ἀποκριθεὶς εἶπεν die Bemerkungen zu Johannes. Ich habe es auch für andere Probleme nicht unterlassen statistisch vorzugehen, so für θάλασσα und λίμνη Luk P. 249, für σάββατον Mrk P. 23, für λύειν und καταλύειν Mtth P. 73, ἡ Mtth P. 195, οἱ μαθηταὶ und οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ Mtth P. 142 u. dgl. mehr, dessen voller Umfang erst durch einen Index am Schlusse des ganzen Werkes übersichtlich gemacht werden kann und soll.

Aber ich gehe nach meinem Plane, der Urform der Evangelien mit den vorhandenen Mitteln so nahe als möglich zu kommen, weiter als Burkitt in seiner Arbeit, welche ein Buch mit zwei Seelen ist, dem man die Änderung und Erweiterung des Planes deutlich anmerkt. Ursprünglich sollte es nur eine Neuausgabe des vergriffenen Syrus Curetonianus werden, in Wahrheit ist es eine kombinierte Ausgabe des ältesten syrischen Evangelientextes geworden, bei der der Syrsin mit verwendet werden musste. Er erscheint teils in den Noten als Variante zum Syrcrt, teils im Texte selbst, wo der Syrcrt fehlt. Ich kann mich nicht von der Zweckmäßigkeit dieser Einrichtung überzeugen. Es wäre klarer und weit weniger mühevoll für Burkitt gewesen, wenn er die beiden Texte in parallelen Zeilen einfach abgedruckt hätte, und in keinem Falle durfte der Syrsin in die Noten gesteckt werden. Aber er hatte nun einmal gebundene Marsch-

route. Bei völliger Freiheit würde er ohne Zweifel anders gehandelt haben. Doch bleibt auch so seine mühsame Arbeit ein unentbehrlicher Schatz besonders wegen der Durchforschung und Mittheilung der innersyrischen patristischen Bezeugung.

Bei der Vergleichung der Texte hat H. Burkitt die Diapositivphotographien des Syrsin, welche Frau Lewis der Universitätsbibliothek in Cambridge geschenkt hat, an allen Stellen, welche einen Zweifel erregten, nachverglichen. Es haben sich für ihn etwas über 250 Stellen ergeben, an welchen er die Lesungen der ersten Ausgabe von 1894 (*The Syndics edition*) nebst denen der Ergänzung von 1896 (*Some pages of the four Gospels by Agnes Smith Lewis*) und den Berichtigungen der Frau Lewis im *Expositor* August 1897 glaubte korrigieren zu müssen. Zur Beruhigung der Leser bemerke ich übrigens, dass diese Korrekturen vielfach den Sinn nicht affizieren, sondern grammatischen und orthographischen Schwierigkeiten begegnen, so daß sich für die Übersetzung sachlich nur fast ganz unbedeutende Änderungen daraus ergeben. Nichts destoweniger erfordert das exegetische Gewissen eine Prüfung dieser Korrekturen, um so mehr als sie von Frau Lewis nicht alle anerkannt werden, welche für etwa 94 an der von ihr herausgegebenen Textform festhält. Da mein Druck des Markus und Lukas fast vollendet war, als ich diese Verbesserungen erhielt, habe ich sie nicht mehr berücksichtigen können; das bleibt für das Nachwort vorbehalten, das ja von Haus aus für die Beschreibung des Codex und das Grammatische bestimmt war, und für das gerade H. Burkitt mir ein mühsames Stück der Arbeit abgenommen hat. Inzwischen ist auch wohl eine neue Ausgabe der alten Evangelien zu erwarten, in welcher nicht Syrcrt, sondern Syrsin die Unterlage bildet, und beide Texte vollkommen in Parallelzeilen erscheinen. Für die Schätzung der Lesungen ist die Möglichkeit hier in Heidelberg völlig geboten, da die Bibliothek hier ebenfalls eine der Güte der Frau Lewis zu verdankende Diapositivphotographie des Sinaipalimpsestes aufbewahrt, die nach der guten Sitte der Heidelberger Bibliotheksverwaltung von jedem Sachkundigen eingesehen werden kann.

Ich habe gegenüber der Auffassung, als ob ich im Interesse der Sache meine breiten Induktionen hätte kürzen sollen, auf Burkitt verwiesen, der dieselben Probleme auch nur in der gleichen Weise hat behandeln können. Ich kann das auch für meine Verflechtung der Textkritik mit der sachlichen Erklärung thun, denn seine Anmerkungen über ausgewählte Stellen thun das für ausgewählte Stellen, was nicht für diese allein, sondern für den ganzen Text absolut geschehen muss. Diese Tendenz auf die sachliche Erörterung ist die zweite Seele in seinem Werke, aber diese Seele kommt nicht zu

völligem Ausleben. Und dennoch ist die Verbindung der Textkritik mit der Sacherklärung im Augenblick die nächste Aufgabe der Forschung; Hypothesen über das synoptische Problem als Ganzes, über den Urmarkus u. dgl. können auf lange Zeit hin zurückgestellt werden. Ich habe sie vermieden, aber z. B. Luk P. 250 darauf aufmerksam gemacht, dass auch für die Kombinationen der höheren Kritik die Textfeststellung ganz unerwartete Gesichtspunkte bietet.

Der Obersatz der Textkritik, dass die Übereinstimmung der Altlateiner und Altsyrer auf eine Textform führt, welche vor 200 p. Chr. liegt, dürfte jetzt wohl durchgedrungen sein, es bleibt also zu erwarten, dass daraus die Konsequenz in Form einer richtigen Einschätzung von **SB** gezogen wird, die zuletzt so überschätzt worden sind, dass Westcott und Horts Ausgabe praktisch nichts ist als eine Kombination dieser beiden Handschriften. Der genannte Obersatz gilt aber auch für andre Teile der biblischen Litteratur; die Tatsache, dass die Altlateiner und die Syrer sich öfter nahe berühren, was aus Identität der Vorlagen abzuleiten ist, hat J. J. Kneucker für Baruch in seinem Kommentar P. 173 schon 1878 festgestellt, doch ohne den Grund der Erscheinung mit vollkommener Sicherheit zu erkennen. Auch die Kritik der Septuaginta wird damit rechnen müssen.

Im Einzelnen habe ich noch zu bemerken, dass die nach Pfenningsdorf P. 515 mitgeteilten Masse des Rollsteins und des Eingangs in die Vorkammer der Königsgräber nicht richtig sein können. In einen Kreis von 1,10 m Durchmesser lässt sich kein Rechteck von 0,86 m Höhe und 0,77 m Breite beschreiben. Bei einer Breite von 0,77 m würde die Höhe 0,785 m nicht aber 0,86 sein, und bei einer Höhe von 0,86 m könnte die Breite nur 0,686 m nicht aber 0,77 m sein. Es muss in den Ziffern oder in der Messung ein Versehen stecken.

Sodann kann ich jetzt meine Frage über den Bezirk, in welchem εἰθῆς die übliche Form statt εἰθῆς war, — εἰθῆς gebrauchen DA, εἰθῆς **SB** überwiegend — jetzt so weit beantworten, dass εἰθῆς im palästinischen Griechisch gebräuchlich war, wo nicht εἰθῆς gesagt wurde. Das zeigt die Orthographie des in die talmudische Sprache aufgenommenen Wortes, das einige Male vorkommt. Es wird אֵיתָאִים Jerus. Nidda Mischna II, 2 oder אֵיתָאִים bei Raschi Babli Nidda 14^{ab} oder mit demselben Werte אֵיתָאִים und kürzer אֵת umschrieben. In Palästina war also εἰθῆς volkstümliches Griechisch, aber ebenso auch in Ägypten. In den verschiedenen Papyruspublikationen (Berlin, Oxyrhynchos, Amherst, Tebtynis und Fayûm Towns) kommt nach den Registern εἰθῆς 15 Mal vor, εἰθῆς dagegen nur zweimal und zwar Oxyr. IV P. 244 Z. 7 und Fayûm

Towns P. 261 Z. 2 von Gemellus Saec I ineunte. Wo aber galt εὐθὺς, das bei den alten Klassikern, wie es scheint, häufiger ist als εὐθέως? Ist nun der Text in DA syrischen Ursprungs und SB etwa ägyptisch und klassisch rectificiert?

Endlich verweise ich zu Matth 17,15, wo ich von den verschiedenen Übersetzungen des Mondsüchtigen bei den Syrern geredet habe, in Betreff des Dachgeistes (בר אגרא) auf Pesahim Fol. 111^b, wo Dämonen רבי איגרי, d. h. solche, die sich auf den Dächern aufhalten, als רשפי d. h. als Funken erklärt werden. Die ganze Stelle ist überhaupt für die Dämonologie wichtig, die doch den Juden mit ihren Nachbarvölkern gemeinsam gewesen sein wird. Das רוח פלגא könnte auch einen Geist der ἡμιπληγία bedeuten, was Victor Ryssel angegeben und Burkitt behauptet hat, aber die halbseitige Lähmung verträgt sich nicht damit, dass der Mondsüchtige in das Feuer und in das Wasser stürzt.

Der Umfang dieses Bandes ist zu gross geworden, um den Johannes noch mit aufzunehmen. So muss ich denn wohl oder übel dem zweiten Teile, der in zwei Hälften die Synoptiker enthält, noch einen dritten folgen lassen, in dem die Erläuterungen zu Johannes und ein Index zusammengefasst werden, welcher es ermöglicht, die bei der Notenform des Werkes zerstreuten Beobachtungen über denselben Gegenstand rasch und einheitlich zu übersehen.

Ungleichmäßigkeiten in Orthographie und Umschrift mag man mir zu Gute halten, da meine Aufmerksamkeit beim Korrigieren auf wichtigere Dinge gerichtet war, doch

Iam satis est. — — et mihi dulces

Ignoscent, si quid peccaro stultus, amici.

Heidelberg, den 10. August 1905.

A. Merx.

MARKUS.

Markus.

Das apostolische Christentum ist keineswegs schon das der Idee Christi selbst vollständig und vollkommen entsprechende Christentum selbst, ungeachtet es allerdings das der Idee Christi selbst von dem Anfang der geschichtlichen Realisierung seiner Idee vollständig und vollkommen entsprechende Christentum ist. Man kann sich nicht genug vergegenwärtigen, wie hoch das Bewusstsein Christi über dem auch seiner erleuchteten Apostel steht.

Richard Rothe.

Ich bin mir bei meiner Arbeit an den Evangelien stets bewusst gewesen, dass mein Fuss auf heiligem Boden wandelt, ich habe die Person Jesu' gesucht. Aber ich habe auch gesehen, dass auf dem heiligen Boden viel Geröll ruht, und ich will das Geröll nicht mit dem gewachsenen Grunde verwechseln. Langsam erst im Verfolge der Keim'schen Untersuchung über Jesu' Weg zu den Heiden ist in mir die Einsicht erwachsen, dass die Darstellung von Jesu' Denken und Leben nach dem Schema eines jüdischen Messiasbegriffs zu dem Geröll gehört, dass Jesu' bewusstes Ziel nicht im Judentum aufgieng, dem er im Laufe seiner Entwicklung entwachsen war, und dass in Folge dessen die Frage nach dem messianischen Elemente in Jesu' Selbstbewusstsein ungehörig ist, weil es eine Frage über ein non ens ist. Statt dessen ist zu fragen, wie es gekommen ist, dass Jesu' Person unter das Messiaschema gestellt ist, und die Antwort darauf ist nicht eben schwer zu geben, wenn man beachtet „wie sehr die Idee des Reiches Gottes, die im Ideenkreise Jesu' so ganz im Vordergrund steht, in dem der Apostel zurücktritt“. Rothe Stille Stunden P. 239. Das Volk sah ihn als Propheten an, seine Anhänger als den Erfüller der prophetischen Verheissungen und den Verwirklicher ihrer notwendiger Weise geistig umgebildeten Hoffnungen. Für sie wurde er der Erlöser, der nur mit grobem Missbrauche Messias genannt werden konnte. Denn er war nicht der königliche Erlöser, Goel, Messias des Judentums, sondern der Erlöser der Welt von Sünde, Schuld und Verdammnis, und sein Tod wurde — wieder ganz alttestamentlich in der Grundlage — aufgefasst als ein Sühnopfer, das als ein einmaliges und allgemein genügendes an die Stelle des

jährlich wiederholten nur jüdischen Sühnopfers des grossen Veröhnungstages getreten sei, und das er selbst als Hoherpriester dargebracht habe. Im Hebräerbriefe liegen die Ideen des Sohnes, des Hohenpriesters und Mittlers eines höheren Bundes 8, 6, des Messias oder des Christos 3, 14; 9, 14, 28 — τοῦ χριστοῦ nicht artikellos Χριστοῦ — unverschmolzen neben einander, sie sind keine Einheit, und nur dadurch verbunden, dass sie von demselben Subjekte ausgesagt werden. Es sind somit um 90 n. Chr., der Abfassungszeit des Hebräerbriefes, verschiedene Kategorien, unter die gleichzeitig Jeſu' gefasst wurde, und dabei ist die Messias-kategorie selbst grade im Hebräerbriefe ohne alle ernste Bedeutung. Die Idee des Sohnes und die des Hohenpriesters ist weit mehr hervorgehoben, von der Messiasidee weiss der Verfasser keinen rechten Gebrauch zu machen, er hat sie als Erbstück überkommen. Ganz anders liegt es in den synoptischen Evangelien, und unter ihnen besonders im Markus. Zweifelsohne bemüht sich unser Matthäus Jeſu' als den Messias darzustellen, der prophetische Beweis dafür durchzieht das ganze Buch, das darum mit sich selbst in bedenklichen Widerspruch gerät. Vgl. zu Mtth 11, 2ff. Aber Matthäus beweist, Markus beweist nicht — soll ich sagen nicht mehr? — ihm steht es von vornherein fest, der prophetische Beweis ist für ihn eine abgethane Sache und darum beginnt er im heutigen Texte, indem er die Prophetie als ein Ganzes anschaut:

Anfang des Evangeliums Jeſu' Christi: Wie geschrieben ist im Propheten: „Siehe ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte, der bereiten wird deinen Weg, — die Stimme eines Rufers in der Wüste: „Bereitet den Weg des Herren, machet eben seine Pfade“ — [so] war Johannes in der Wüste, taufend und die Taufe der Umkehr predigend zum Erlasse der Sünden, und zu ihm gieng hinaus das ganze Land Juda und alle Söhne Jerusalems und wurden getauft von ihm im Jordanflusse, indem sie ihre Sünden bekannten“. Dass der Rufer in der Wüste unhebräisch aus Studium des Septuagintatextes stammt, ist Mtth P 33 gezeigt.

Hier ist der prophetische Beweis summarisch geliefert. Wie der Prophet¹, d. h. die Prophetie als Ganzes vgl. Mtth P. 398, über den Messias vorausgesagt hat, dass Gott einen Weg bereitenden Boten vor ihm schicken wird, welcher eben der Rufer in der Wüste ist, der die

¹ Hier steht ὁ προφήτης als Gesamttitel der Prophetenschriften, wie Μωυσης 2 Cor 3, 15 und David Hebr 4, 7. Der Name Jesajas ist nicht nur überflüssig, sondern verkehrt. Nos autem nomen Isaiae putamus additum scriptorum vitio sagt Hieron zu Mtth III und Eusebius in Marinus sagt es sei γραφῆως σφάλμα. Genauer wäre wohl zu sagen, der Zusatz eines übel beratenen Redaktors. Die Form τῷ Ἡσ. neben τῷ προφ. zeigt auch, dass ersteres nachträglicher Zusatz ist, etwa eine orientierende Note.

Menschen mahnt den Weg für das Kommen des Messias zu bahnen, — was durch Umkehr תשובה, μετάνοια geschieht — so ist Johannes als Bote gekommen, hat gerufen in der Wüste, getauft und zur Umkehr gemahnt. Auch sind die Sünder erschienen, umgekehrt und getauft, also ist der Weg für den Messias praktisch vorbereitet. Die Fortsetzung zeigt sofort, dass Johannes über sich hinausgewiesen hat auf den, der stärker war als er.

Ob man das υἱοῦ θεοῦ mit s* Irenaeus III 11, 11, Origen. I 389 E, IV, 15 C E, 125 E für unecht hält, oder mit der Masse, zu der dann auch Iren. III, 17, 3; 11, 6¹ sich gesellen, für ursprünglich, ist für die Beurteilung des Standpunktes des Markus ohne Bedeutung, da die Steigerung in der Anerkennung der Göttessohnschaft durch die Dämonen 3, 11; 5, 7, durch die Frage des Hohenpriesters mit Jesu' Antwort ἐγώ εἰμι 14, 61 und durch das Zeugnis der Heiden 15, 39 zu fest steht, um fraglich zu erscheinen. Markus nennt im jetzigen Texte Jesu' υἱὸς θεοῦ, und darum konnte er auch sein Evangelium damit beginnen, es wäre eigentlich gar nicht wunderbar, wenn er es wirklich gethan hätte. Aber warum fehlt es auch in Petrus Munde 8, 29, wo wir es ebenfalls in den Handschriften auftauchen sehen? Es entsteht das Präjudiz, dass υἱοῦ θεοῦ Interpolation ist. Ist es echt, so fragt man sich: Ist das in Wahrheit der Standpunkt der ältesten evangelischen Aufzeichnung, die man in Markus zu haben meint? Nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes war im ersten Jahrhundert die Auffassung Jesu' als Gottessohn, Priester und Messias vorhanden. In den paulinischen Briefen wird er nirgend als Priester bezeichnet, beherrschend ist die Auffassung als der Messias, und zwar als der gekreuzigte Messias, was den Juden das höchste Ärgernis war, sofern es allen ihren Messiasideen widersprach. Davon weiss der Hebräerbrief nicht mehr rechten Gebrauch zu machen, der gekreuzigte Messias ist für ihn der sich selbst opfernde Hohepriester. Gemeinsam ist dem Paulus und dem Hebräerbriefe die Auffassung als Sühneopfer 1 Cor 15, 3, Röm 3, 25 (Matth 20, 28 λότρον) und die als Gottessohn Gal 4, 4, den Paulus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ 2 Cor 4, 4 und ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ 1 Cor 15, 47 denkt, sofern er als Antitypus zu Adam, dem ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοιρᾶς angesehen wird. Daneben ist für Paulus die

¹ Die Betrachtung der Stellen ergibt, dass der Irenäustext selbst unsicher ist. In III 11, 6 zeigt die nachfolgende Erörterung, dass er das υἱοῦ θεοῦ anerkannte, durch die Worte hunc patrem Domini nostri Jesu Christi praemonstrans. Weiter steht hier in prophetis. Aber III 11, 11 steht ἐν Ἠσαΐα τῷ προφῆτῃ, wo υἱοῦ θεοῦ fehlt. Endlich III 17, 3 hat er υἱοῦ θεοῦ anerkannt, aber es erscheint in prophetis daneben. Also zweimal ist υἱοῦ θεοῦ neben in prophetis, einmal fehlt υἱοῦ θεοῦ neben ἐν Ἠσαΐα τῷ προφῆτῃ. Die Sachlage kann nur durch irgend eine Überarbeitung entstanden sein.

umgebildete Messiasidee fundamental, die Priesteridee nicht vorhanden, während dem Hebräerbriefe die Priesteridee fundamental und die Messiasidee verblasst ist. Die alexandrinischen Juden (Philo) benutzten die Messiasidee nicht. Während also der Ausdruck $\theta\epsilon\omicron\upsilon \nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ im Markus an sich völlig begreiflich wäre, ist es um so sonderbarer, dass er nicht sicher überliefert ist, und das spricht gegen die Echtheit. Einschub ist natürlich, Weglassung unwahrscheinlich.

Aber lassen wir den $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$, weit schwieriger ist meines Erachtens der Ausdruck der Griechen: $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu \text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \text{Χριστο\textbf{ῦ}}$, den man nicht durch das Evangelium Ješu' des Messias wiedergeben darf. Diese Wiedergabe von $\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \text{Χριστο\textbf{ῦ}}$ ist nicht richtig, sie setzt vielmehr $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu \text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \text{το\textbf{ῦ}} \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ voraus, wie gelesen werden sollte, und das ist der Punkt auf den ich die Aufmerksamkeit der Leser zu richten wünsche: Wann wird der Ausdruck $\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \text{Χριστο\textbf{ῦ}}$ möglich? Ist sein Gebrauch uralte, oder ist er sekundär? Notwendiger Weise müsste dann im letzteren Falle das in unsern Texten jetzt erscheinende $\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \text{Χριστο\textbf{ῦ}}$ als das Produkt eines jungen Sprachgebrauches angesehen werden, den ein Paulus, Matthäus, ein Markus noch gar nicht gehabt haben. Dann gehört es zu der grossen, dem sich allmählig in der Kirche entwickelnden Sprachgebrauche anpassenden Überarbeitung, der auch der Name Petrus seine Existenz in unsern Evangelien verdankt. Stellen wir zunächst die Grösse des Unterschiedes im Sinne fest:

$\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \delta \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ oder $\delta \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}}$ heisst: Ješu', der Messias, oder: der Messias, Ješu'.

$\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ oder $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}}$ heisst Ješu', ein Messias, oder ein Messias Ješu'.

Jeder Anfänger im Griechischen weiss das, darum sollten die Ausleger des neuen Testaments doch das nicht ignorieren, da die von ihnen ausgelegten Schriftsteller diesem Gesetz folgen. Z. B.

1 Cor 2, 2 denn ich urteilte, dass ich unter Euch nicht etwas wüsste $\epsilon\acute{\iota} \mu\eta \text{'}\text{Ιησο\textbf{ῶν}} \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu \kappa\alpha\iota \text{το\textbf{ῦτον}} \epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ausser Ješu', als Messias [— nicht als einen nebulo] und zwar als einen gekreuzigten (Messias).

1, 23 wir verkündigen $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu \epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \text{'}\text{Ιουδα\textbf{ίοις}} \mu\acute{\epsilon}\nu \sigma\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu \kappa\tau\lambda.$ einen gekreuzigten Messias — dass der Messias gekreuzigt sein soll, ist den Juden das Ärgernis.

Gal. 3, 1 was hat euch behext, denen vor Augen $\text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦ}} \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \pi\rho\omicron\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \epsilon\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ = Ješu' als ein gekreuzigter Messias vorgemalt ist. Die Wortstellung $\chi\rho\iota\sigma\tau.$ $\pi\rho\omicron\epsilon\gamma\rho.$ bewirkt eine starke Accentuierung des Begriffes Messias.

Andrerseits aber geben diese Stellen vollständig guten Sinn, auch wenn man $\delta \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ liest — ich weiss nichts ausser Ješu' dem Messias, und zwar als einem gekreuzigten — und sachlich ist dieser Sinn der

bessere, klarere, festere. Sollte diese meine ganze Künstelei mit dem artikellosen *χριστός* hier Blendwerk sein, und überall einfach *ὁ χριστός* in die Texte gesetzt werden müssen?

Dagegen halte man 1 Cor 1, 6 *καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν* d. h. wie das Zeugnis über den Messias befestigt ist in euch — und 9, 12 das *εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ* die frohe Kunde von dem Messias. Vgl. 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14, Röm 15, 19, Gal 1, 7.

Wer sich dies genau betrachtet, wird die Tragweite der angeregten Frage für die Auslegung fühlen und für einen solchen bietet 2 Cor 4, 3—5 die Probe auf das Exempel, wo das *εὐαγγέλιον ἡμῶν*, d. h. das von Paulus verkündigte Evangelium identisch ist, d. h. kein anderes ist als das *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ χριστοῦ*, d. h. die frohe Botschaft von der Herrlichkeit (Verherrlichung) des Messias, der ein Abbild Gottes ist. Hier ist *ὁ χριστός* ganz klar und notwendig. Aber — sofort versagt Vs. 5 und 6 jede Erklärung, denn das hier erscheinende artikellose *Χριστός* kann nimmermehr „irgend ein Messias“ bedeuten. Da nicht für V. 5 zu denken ist: Wir verkündigen nicht uns (als Herren) sondern Christus Ješu' als Herren, uns aber als eure Diener um Ješu' willen — so ist das *κύριον* unerträglich und das *Χριστὸν* dazu. Kurz die Phrase *ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον* und ebenso *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*, welche bedeuten würde: angesichts eines Messias sind schlechterdings unmöglich, — was auch die heutigen Ausleger zu dieser Behauptung sagen mögen. — Dem gegenüber ist es doch wohl angezeigt, sich einmal die Überlieferung etwas näher zu betrachten, zunächst die griechischen Handschriften nach Tregelles und Tischendorf VIII. Und da schwankt denn Alles. Es lesen in Vs. 5

1) *Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον* B H K L 17. 37

2) *Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον* s A C D E

3) *κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν* F^{sr} G.

4) *Ἰησοῦν Χριστὸν*, ohne *κύριον* P. 42. 238 d^{scr}

5) *Χριστὸν κύριον* (anscheinend ohne *Ἰησοῦν*) 47.

Dazu kommt weiter das Zeugnis der Übersetzungen:

Wenn Pesch schreibt *ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ* = *τὸν χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν* oder aber auch *τὸν κύριον* nach idiomatischem Sprachgebrauch, so ist das, obwohl sachlich verständig, nicht mit Sicherheit kritisch zu verwenden, weil *ܡܫܝܚܐ* trotz der Determination ebenso für *ὁ χριστός* wie für *Χριστός* steht, z. B. gleich in den eben behandelten Stellen 1 Cor 1, 23; 2, 2 Gal 3, 1. Demnach ist Pesch als Zeugin für die Form 1 im Apparate bei Tisch und Trg zu streichen, sie hat zwar die Wortstellung der Form 1, lässt aber über die Artikel nur soviel erkennen, dass für sie *τὸν κύριον* wahrscheinlich ist, das Tisch. auch dem Euthal cod zuschreibt.

Die Philoxeniana bietet **κ̅ις̅ κ̅υρι̅ον̅ και̅** also Ἰησ. Χρ. κύριον oder τὸν κύριον nach Form 2.

Ulfilas mit ak Iesu Xristu fraujan drückt ἀλλὰ Ἰησ. Χρ. κύριον, also Form 2 aus.

Der Armenier schwankt, sein **ղքրիստոս Յեսու զտէր** glaube ich wegen des zweiten **ղ** als Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον deuten zu müssen, — auf τὸν χριστὸν wage ich nicht sicher zu schliessen, weil **ղ** auch vor artikellosem Accusativ, z. B. 2 Cor 2, 2 allerdings freilich vor dem Eigennamen Ἰησοῦν erscheint.¹ Andere Handschriften haben aber in unserer Stelle **ղ̅յ̅ս̅ ք̅ւ̅ զ̅տ̅ր̅** als Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον, und Wosgan hat **զ̅տ̅ր̅ մ̅եր̅** ediert, d. i. τὸν κύριον ἡμῶν.

Der Äthiope (Basel 1878) zeigt eine ganz andere Fassung, wenn er mit einem wichtigen Zusatze zu Vs. 5 so bietet et non nosmet ipsos praedicamus **sed Deum** διὰ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν et vobis subjecimus nos διὰ Ἰησοῦν Χριστὸν. Er schliesst sich der Wortstellung nach an Form 2 an.

Der Memphite (P. Boetticher = de Lagarde Epistulae N. T. copt. Halle, Anton 1852), — in Fragen über den Artikel ein Zeuge ersten Ranges — schreibt **مانزىويز رار مومن ان انا انخريستوس مهنوتع نهنوئع** = οὐ γὰρ κηρύσσομεν ἑαυτοὺς ἀλλὰ τὸν χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν. Diese einzig vernünftige Ausdrucksweise trifft mit Pesch und Arm. zusammen, die so verstanden werden können, aber nicht absolut so verstanden werden müssen. Im Vereine mit dem Memphiten könnten sie an Bedeutung gewinnen, wenn es mit dem Memphiten selbst nicht einen Haken hätte.

Der Schluss von Vs. 6 lautet 1, ἐν προσώπῳ Χριστοῦ in AB 17 und arm. Mss — aber aus Origenes III 497 führt Tisch ἐν προσώπῳ τοῦ χριστοῦ an. — Daneben steht 2 ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ **SCHKLP** al. pler. Ulf und Pesch — doch könnte ihr **שׁפּח** auch auf τοῦ χρ. führen, was der Memph mit **ይመ በዓ מነחוטע נחריסטוס** = ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ τοῦ χριστοῦ ausdrücklich bestätigen könnte, der aber leider in Wahrheit Nichts entscheidet. Ich teile hier mit, was ich sonst nicht beobachtet sehe, dass der Memphite ein artikelloses Χριστός gar nicht hat, er setzt überall **נחריסטוס** = ὁ χριστός soviel ich habe vergleichen können. Leider ist er eben darum, obwohl gerade er in Artikelfragen sehr deutlich reden könnte, kein zuverlässiger Gewährsmann, um so weniger als auch in der aus dem Griechischen übersetzten Basilius-Liturgie **נחריסטוס** steht, wo doch ein Basilius einfach Χριστός geschrieben hat. Der gedruckte Äth und Arm haben ἐν πρ.

¹ Weitere Vergleiche dürften zeigen, dass man aus **ղ** auf den Artikel schliessen darf, doch lässt die Unsicherheit der griechischen Texte für jetzt keine Entscheidung zu. Vgl. Phil. 3, 8 Χριστὸν κερδαίνειν.

Ἰησ. Χρ. — Hiernach müssen wir als ebenfalls altbezeugte Form hinzufügen 3 ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ τοῦ χριστοῦ, das τοῦ ist von Origenes (und Memph?) sicher bezeugt.

Eine Überlieferung, wie die in dieser Zusammenstellung sich selbst charakterisierende, ist nicht danach angethan, dass man sagen kann B hat Recht oder **Σ**, die gerade hier sich widersprechen:

B Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον — **Σ** Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον

B ἐν προσώπῳ Χριστοῦ — **Σ** ἐν πρ. Ἰησοῦ Χριστοῦ

sie deutet vielmehr auf Störungen die tief liegen, und denen man durch Codexzählen und sogenanntes Wägen nicht begegnen kann, sondern nur durch rationale genetische Analyse.¹

Ein so gewissenhafter Ausleger wie Holsten war durch die Verschiedenheit von ὁ χριστὸς und Χριστὸς ernstlich irritiert, er suchte wie für νόμος und ὁ νόμος bei Paulus durch genaue Analyse der Sache beizukommen. Das Ergebnis seiner Mühen hat er mir nicht mitgeteilt. Nach meinen Vergleichen finde ich, dass Mtth überall ὁ χριστὸς hat, ausser 26, 68, und 27, 17. 22, wo der Artikel mit Recht fehlt — und 1, 1 βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, wo es wie Mrk 1, 1 in Wahrheit nötig ist. Sonst fehlt im Mrk der Artikel nur 9, 41, und da schwankt der Text, denn **Σ***! hat statt χριστοῦ überliefert εἰμον, was schon Tisch als Schreibfehler für ἐμοί (besser ἐμοῦ) erkannt hat. Die Folge dieser Schwankung drückt sich in der Philox aus, wo der Text ~~ἐν ὀνόματι~~ ~~μου~~ = ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ (ἐστὲ) bietet, am Rande aber ἐν ὀνόματί μου ὅτι Χρ. ἐστε gesetzt wird. Vgl. zu 9, 41. In Lukas 2, 11 σωτὴρ ὅς ἐστι Χριστὸς κύριος haben wir die bare Unmöglichkeit, bei allen Griechen und in Philox. Nach d und Cypr 73, 2 ist Christus Jesus statt χρ. κυρ. zu lesen, e schreibt Jesus dominus, 71 und g^{scr} streichen ὅς — κύριος. Die Memph sagt **α**χριςτος **π**σοεις = ὁ χριστὸς, ὁ κύριος, Syrsin hat umgekehrt ὁ κύριος ὁ χριστὸς und Hrs bietet ὁ χριστὸς τοῦ κυρίου. — Sonst steht im Lukas artikellos nur noch λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι, wo τὸν χριστὸν τὸν βασιλέα = **א**חישתא **א**כלא nötig wäre in 23, 2. Es ist mit Händen zu greifen, dass hier χριστὸν ungehörig ist — es müsste dann übersetzt werden „ein gesalbter König“, worauf der Römer Pilatus aber keinen Wert gelegt haben dürfte. Er fragt dann auch einfach σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων und wird mit σὺ λέγεις abgewiesen. Die Acta Pilati bei Tisch haben das χριστὸς hier nicht gelesen.

Endlich im Johannes, wo 4, 25 ausser Betracht zu lassen ist, erscheint zwar 9, 22 ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστὸν = ihn als Messias anerkenne, aber präziser ist τὸν χριστὸν εἶναι, und εἶναι steht in D, ganz scharf wäre aber erst ὁμολ. τὸν χριστὸν αὐτὸν εἶναι, wie Tisch

¹ B. Weiss Zur Textkritik der Evv. 1899 hat zwar über den Artikel bei Ἰησοῦς gehandelt, über ὁ χριστὸς aber finde ich Nichts angemerkt.

aus Cyrill IV, 614 anführt, denn es gibt eben nur den Messias, nicht aber irgend einen Messias. Sonst vgl. 17, 3, wo, *Ιησ. Χρ.* von B. Weiss direkt für einen Eigennamen erklärt, die sich daraus ergebenden Konsequenzen (— Verstoss gegen das geschichtliche Dekor —) aber einfach abgelehnt werden.

Stellen wir zu Lukas noch den Gebrauch der Apostelgeschichte, so lehrt 2, 36 in Vergleich mit Vs 31, dass *χριστός* im Prädikate richtig von *ὁ χριστός* geschieden wird. Cf. 5, 42; 8, 5; 9, 22, weiter 3, 18 und 20 *τὸν προεχειρισμένον* (oder *προεκηρυγμένον*) *ὑμῖν χριστόν*, *Ἰησοῦν*, wie zu interpungieren ist.

Beachtet man nun Stellen wie *ἐπὶ τῷ ὀ. τοῦ Ἰησοῦ* 5, 40 und *τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, wie 28, 31 in *8* 33. 99. 101. 104* Philox überliefert ist, — demgegenüber *8*AB Memph. Ἰησοῦ Χριστοῦ* haben —, so wie 19, 4, 5 und 21, 13 mit ihren Textschwankungen, so wird der Verdacht rege, dass *Χριστός* gewohnheitsmässiger indifferenter, häufig aber auch den Sinn in seiner Klarheit trübender Zusatz späterer Schreiber ist, denen Christus zu einem bedeutungslosen Eigennamen geworden war, den sie als Jesus Christus handhabten wie Julius Caesar, Markus Aurelius, Pescenninus Niger und Septimius Severus, so dass der schwerwiegende Sinn *Ješu'*, der Messias, vergessen war, und sie nun auch umstellen konnten Christus Jesus. Ich zähle in der Apostelgeschichte nach der Konkordanz dreizehn mal richtig *τὸν χριστόν*, in den übrigen Stellen ist *Χριστός* als gewohnheitsmässiger gedankenloser Einschub anzusehen, über den die Zeugen fast durchgehend schwanken. Auch die Doppelstellung *Χρ. Ιησ.* oder *Ιησ. Χρ.* kommt auf Rechnung dieser Interpolatoren. Die Stellen sind:

2, 38, wo es in Pesch und *Iren. III, 12, 2* noch fehlt

4, 10, wo es *Iren. III, 12, 3* hat, d umstellt *Christi Jesu*, und *Äth (Romanus)* und *Arab (Polygl)* und am es weglassen

4, 33 wo man aus Tischendorf VIII in der Note lernt, wie wichtig die Sache und wie schwankend die Texte sind.

8, 12 wo *Codex 13 (Ferrargruppe) Ἰησοῦ τοῦ χριστοῦ* zeigt

8, 37 wo *Irenaeus III, 12, 9* lateinisch nur hat: *credo filium dei esse Jesum*, in seinem griechischen Texte aber *Χρ.* erscheint.

10, 36 wo entweder *τοῦ χρ.* zu lesen, oder *Χριστοῦ* zu streichen ist

10, 48 wo nach 19, 5 *Χριστοῦ* zweifellos zu streichen ist und das *ἐν τῷ ὀνόματι* die unverständige Hand eines Revisors verrät. Vgl. zu Matth P. 38

11, 17 wo keine Schwankung des Textes vorliegt. Ich frage mich aber, ob *ἁπλ. Χριστόν* oder der ganze *Ἰησοῦν Χριστόν* Einschub ist, und ob nicht der echte Text war *πιστεύσασιν εἰς κύριον*¹ d. h. die an

¹ Es ist bekannt, oder sollte doch bekannt sein, dass in der Septuaginta für *יהוה* das artikellose *κύριος* zu stehen pflegt, wie die Konkordanz ausweist.

Jahve glauben, nach 10, 22, 44, 48, so dass πιστεύουσιν nicht auf ἡμῶν geht, sondern auf die αὐτοῖς, getauften Heiden, wie schon ältere Ausleger gedeutet haben. Vgl. Wendt zur Stelle.

14, 10 wo selbst in der Interpolation, die Irenäus III, 12, 12 kennt, in den Codd. 15. 18. 68 al cat. Theoph^b Χριστὸν fehlt.

15, 11 wo SAB Xp. nicht haben, das in D. 13. 31 erscheint.

15, 26 wo trotz Irenaeus III, 12, 17 (lateinisch Jesu Christi) das Χριστοῦ zu streichen. Die Einschiebung von Stücken aus Hieronymus Texte im lateinischen Irenaeus ist zu Matth P. 212 ff. unwiderleglich erwiesen. Sie ist eine Thatsache. Vgl. auch Christi in 15, 11 bei Iren.

16, 18 entweder ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ τοῦ χρ zu lesen, oder Xp. zu streichen, trotzdem die Handschriften nicht variieren.

16, 31 liefert den Beweis für die Notwendigkeit der Korrektur in 16, 18, und hier sind Varianten, denn Xp. fehlt in SAB 2. 13! 30. 61. 100 Memph! — es steht dagegen in E! D Sahid! — Über Memph, der leider nichts entscheidet, vgl. oben P. 6.

19, 4 (5) ist ebenfalls für 16, 18 beweisend, denn blosses τὸν Ἰησοῦν erscheint in SABE! 13! Memph! — Dagegen εἰς τὸν χρ. Ἰησ. HLP — εἰς τὸν Ἰησ. Xp. im Sahid!, von dem sich D¹ hier trennt, der nur Χριστὸν hat. D und E schwanken, 13, Memph und Sahid bleiben fest im Verhältnis zu 16, 31.

20, 21 πιστὶν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησ. BHL P Sahid Phil. — Ἰησ. Χριστὸν SA(D) 13! Memph! Pesch — E lässt ἡμῶν fort. D auffallend διὰ τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰ. Xp.

24, 24 sollte sein περὶ τῆς εἰς τὸν χριστὸν πίστεως, aber S*B Memph haben τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησ. πίστεως — S*A (Pesch) haben bloss Χριστὸν — andere in Jesum Christum, — im Arm teilen sich die Mss.

Wer diese Stellen vergleicht wird sich bewusst werden, dass das artikellose Χριστὸς nicht original ist. Da die Annahme einer Streichung des notwendigen Artikels, wo er vorhanden war, keine Wahrscheinlichkeit für sich hat, so wird wahrscheinlich, dass dies Χριστὸς gewohnheitsmässiger bedeutungsloser Zusatz kirchlicher Schreiber ist.

In der Apokalypse steht nur 1, 1—9 und 22, 21 das artikellose Χριστὸς, im Körper des Buches steht der Artikel, — dabei ist 1, 2 in Codex 12 nur Ἰησοῦ, und Vs. 9 steht ἐν Ἰησοῦ in S*CP al — wogegen B al 50 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — S^{ce} ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ — endlich A. 25 ἐν Χριστῷ zeigen. Die aus dem Crawford Mspt von John Gwynn (Dublin 1896) herausgegebene echte Philoxeniana zur Apokalypse hat in 1, 9 nur ἐν Ἰησοῦ.

Auf die Briefe des neuen Testamentes gehe ich nicht ein, es

¹ Da Vs. 5D εἰς τὸ ὄνομα κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν mit Philox bietet, die aber die Worte Χριστοῦ . . . ἁμαρτιῶν unter Asteriscus hat, so dass sie interpoliert sind, so zeigt sich D in seinem rechten Lichte. Κύριος ist Jahve.

genügt mir zu zeigen, dass mit den Handschriften hier auf keinen festen Grund zu kommen ist, nur die rationale genetische Betrachtung kann hier zum Ziele führen. Ich lege das Problem vor, mögen andere an den Paulinen ihre kritischen Künste versuchen. In ihnen ist die Textgestaltung sehr schwierig, ich beobachte z. B. dass in den Pastoralbriefen der Artikel immer fehlt — im Kolosser und Epheserbriefe aber verhältnismässig häufig steht. Gerade in den Paulinen ist es dringend nötig Sicherheit zu schaffen.

Nach alledem frage ich, ob eine erste Evangelienaufzeichnung Ἰησοῦς Χριστός enthalten haben kann, und erkläre es für ganz unwahrscheinlich. Unser Markus muss daher, wenn er von der ältesten Evangelienaufzeichnung herstammt, textuelle Änderungen, Einschübe, Umbildungen erlitten haben. Für sein Charakterwort εὐδύς wird das sofort gezeigt werden. Ungern vermisst man den Anfang in Syrsin, aber bald genug werden wir in Vs. 21 schon die Spuren der Übermalungen mit seiner Hilfe handgreiflich finden. Ehe diese Übermalungen abgenommen sind, kann man den Urcharakter des Evangeliums nicht sicher genug erkennen, um über seinen Ursprung und sein Verhältnis zu den Parallelevangelien mit Sicherheit zu urteilen.

Für die ersten Worte des überlieferten Textes ergeben die vorstehenden Betrachtungen, dass das an sich wohl mögliche οἰοῦ θεοῦ nicht echt zu sein braucht, wie es denn Tischendorf⁸ verwirft und Westcott-Hort es nicht als sicher ansehen. Möglich ist aber das Wort nur, wenn Ἰησοῦ Χριστοῦ oder τοῦ χριστοῦ vorausgeht, denn εὐαγγέλιον οἰοῦ θεοῦ ist zwar Rom 1, 9 vorhanden, aber in den Evangelien nicht, und im Titel ist es ohne ein vorausgehendes Ἰησοῦ Χρ. nicht denkbar, auch verlangt man mindestens τοῦ οἰοῦ θεοῦ. Somit spitzt sich die Frage dahin zu, ob εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ original ist, und das müssen wir nach der vorangehenden Untersuchung leugnen. Damit fällt οἰοῦ θεοῦ von selbst. Es bleibt also als originaler Anfang nur: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου καθὼς γέγραπται ἐν τῷ προφῆτῃ· Ἰδοὺ ἀποστέλλω — τὰς τρίβους αὐτοῦ. Εγένετο Ἰωάννης... κηρύσσων, καὶ ἐξεπορεύοντο κτλ. Der erste Einschub war das erklärende Ἰησοῦ Χριστοῦ, dem dann der zweite οἰοῦ θεοῦ sich angeschlossen hat. Der Ausdruck εὐαγ. Ἰησοῦ Χρ. ist in den Evangelien ein Unicum, Matthäus und Mrk. haben nur εὐαγγ. τῆς βασιλείας (θεοῦ), Lukas und Johannes verwenden das Wort εὐαγγέλιον nicht. Die Interpunktion des Anfangs ist variabel.

Den so durch kritische Induktion gewonnenen kurzen Text bestätigt der lateinische Irenaeustext III, 11, 11, der aber leider selbst wieder durch das von mir eingeklammerte Esaia kontaminiert ist. Indem er richtig das hervorhebt, was ich P. 2 als den summarischen Beweis aus der Prophetie bezeichnet habe, sagt er: Marcus vero a prophetico spiritu, ex alto adveniente hominibus, initium fecit,

Initium, dicens, Evangelii quemadmodum scriptum est in [Esaia] propheta. Hier haben wir den Urtext, der in den übrigen ihm gänzlich widersprechenden Citaten III, 11, 6; 17, 3 verdorben ist durch Rückwirkung des interpolierten Textes. Er wird, wenn ich Tischendorfs⁸ Note richtig verstehe, durch ein Scholion in den Moskauer Mss. 237. 238. 259 bestätigt, und damit stimmt Epiphanius Haeres 51, 6: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ὡς γέγραπται ἐν [Ἡσαΐα] τῷ προφήτῃ φωνῇ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ wobei das Maleachistück ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω κτλ. fehlt, das sachlich zur Kompletierung des prophetischen Beweises nicht fehlen darf. Tischendorf hat mit Recht υἱοῦ θεοῦ gestrichen, aber auch Ἰησοῦ Χριστοῦ ist sekundär. Unter den fünf Stellen, welche Tischendorf gegen das υἱοῦ θεοῦ aus Origines anführt, dessen Text sich durch das überall stehende Ἡσαίου als interpoliert erweist, verdient nun aber I, 389 eine besondere Erwägung, wo citiert wird: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ und die Frage sich aufdrängt, woher das ἡμῶν stammt. Da es neben Ἰησ. Χρ. so gut wie unmöglich, so kann es kein Einschub sein, sondern muss alt sein, der Einschub ist vielmehr Ἰησ. Χρ. und darum muss man die Möglichkeit erwägen, ob nicht der Urtext lautete: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν ὡς (καθὼς?) γέγραπται ἐν τῷ προφήτῃ· Ἰδοὺ κτλ. Man hat zwischen der Form mit ἡμῶν oder ohne ἡμῶν zu wählen.¹ Die erstere ist ihres intimen Charakters wegen, der darauf weist, dass ein Christ für Christen schreibt, nach meiner Empfindung die echte. Dergleichen macht kein auf den kirchlichen Allgemeingebrauch hin arbeitender und seinen Text alterierender Redaktor.

Die Schilderung des Täufers, dessen asketische Speise und Kleidung erwähnt werden, dessen eigentliche Predigt Matth 3, 7, Luk 3, 7 aber übergangen ist, so dass nur das über ihn selbst hinausweisende messianische Stück der Schilderung bleibt, macht auf mich den Eindruck eines Auszuges, nicht den einer knappen von andern erweiterten Urschrift. Ebenso ist in der Versuchungsgeschichte der Geist ausgetrieben, das caput mortuum der vierzig Tage, des Satans und des Engeldienstes ist erhalten. Der Satz „er war mit den Tieren“, der hier bedeutungslos steht, wird als Rest einer Darstellung anzusehen sein, in der er etwas bedeutete, grade wie Vs. 6 die Schilderung von Johannes Lebensweise, die in Matth und Luk zum ganzen Bilde gehört, hier aber ein abgesplittertes Stück ist, ein Rest ist. Es zeigt sich eine Lust an dem bloss Thatsächlichen, am äussern Körper der Geschichte.

¹ Dabei ist nicht zu vergessen, dass dies ἡμῶν im Texte Contra Celsum II, 4 in dem Baseler und dem Codex Regius gestrichen ist, welche beide sich durch ἐν τοῖς προφήταις als überarbeitet zu erkennen geben. Daraus ist umsomehr auf die Echtheit dieses so unbequemen ἡμῶν zu schliessen.

In Betreff des Bath Qôl bei der Taufe ist das $\sigma\bar{o}\ \epsilon\bar{i}$ in Mrk und Luk dem $\sigma\bar{u}\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ des Matth gegenüber sekundär und unklar, obwohl die Formel $\sigma\bar{o}\ \epsilon\bar{i}$ auch im Matth des Syrsin erscheint. Vgl. Matth P. 50. Alles dies, besonders aber auch das $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \epsilon\bar{i}\mu\iota$ statt $\sigma\bar{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ 14, 62 deutet auf willkürliche Behandlung der Urvorlage. Anderes werden wir finden, das die Unkenntnis des Verfassers auf dem Gebiete der jüdischen Sitte (7, 4) und sein Preisgeben der Originalfrage und Situation (10, 2 das Fehlen von $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \alpha\iota\tau\iota\acute{\alpha}\nu$) beweist, — und das erlaubt nicht unser Evangelium, so wie es jetzt steht, als die älteste Niederschrift anzusehen, vielmehr muss die älteste Aufzeichnung allerlei Stadien durchgemacht haben, ehe sie in die jetzt vorliegende Form gekommen ist. Sicherlich nicht Alles, aber vieles wird die nachfolgende kritische Behandlung des Textes in dieser Hinsicht an das Licht stellen, mit dem man sich vor der Ausbildung von Theorien über die synoptische Frage erst wird näher beschäftigen müssen, ehe man blendende aber haltlose Theorien veröffentlicht. Für die Würdigung des Markus in seiner jetzigen Form dürfte noch Folgendes zu erwägen sein:

Das Schwinden des Artikels vor $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ in Vs. 1 und das Heruntersinken dieser Amtsbezeichnung zu einem Eigennamen bei den Griechen kann nur dann angefangen haben, als man auf das Messiasium Ješu' keinen Wert mehr legte, als der Messias, der Sohn Davids, zu dem der himmlische Mensch (Holsten Evg. des Paulus 99) gekommen war, in den Sohn Gottes umgebildet war. Dieser Fassung gegenüber hat sich die ältere, er sei $\psi\iota\lambda\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ gewesen bis in Justin's Zeit gehalten, aber schon das charakterisierende $\psi\iota\lambda\acute{o}\varsigma$, ein blosser Mensch, wie die Formel lautet, zeigt, dass diese Ausdrucksweise im Gegensatze zu einer andern formuliert ist, in der Ješu' mehr war als Mensch. Der jüdische Messias war Mensch und sterblich, und der Ausdruck des Hohenpriesters Mrk 14, 61, $\acute{o}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, $\acute{o}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\bar{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\upsilon$, was hebräisch משיח בן ברך שמו und aramäisch בר בריך שמיא lauten würde, ist pseudojüdisch, und falsche Form, auf welche die christliche Auffassung Ješu' als des Gottessohns einen Rückeinfluss geübt hat. Dabei erweckt im Mrk das $\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\bar{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\upsilon$ den Schein besonders charakteristischer Echtheit, aber der Schein trügt, gerade wie die $\kappa\omicron\iota\tau\alpha\iota\ \chi\epsilon\bar{\iota}\rho\epsilon\varsigma$ 7, 2 sich als jüdisch unmöglich erweisen, dem Unkundigen aber jüdische Sachkenntnis vortäuschen. Bei Matth 26, 63 ist denn auch schlicht $\acute{o}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\omega$ gebraucht ohne den Schein jüdischer Originaldiktation, und Luk 22, 66 lautet die Frage, ob er der Messias sei, ohne den Zusatz der Sohn Gottes, der erst Vs. 70 herauskommt, wo aber der Messias nicht weiter erscheint. In Joh 18, 19 ff. ist dann vom Messias gar nicht mehr die Rede, der Fleisch gewordene Logos hat die Messiasidee völlig gesprengt. So ist die Lehre, Ješu'

sei der jüdische Messias — und zwar ein gekreuzigter Messias — gewesen, eine schwindende Mittelstufe, die wir auch schon im Hebräerbriefe fast wie eine Antiquität behandelt sehen, wo die Vorstellung vom Gottessohn und Priester herrscht.

Dem Stufengange: Prophet, Messias, Gottessohn entsprechen die Geburtsgeschichten. Wenn der Uraufzug der evangelischen Geschichte im Markus bewahrt ist — aber das Ἰησοῦ Χριστοῦ ohne Artikel kann nicht original sein, während Matth 1, 18 τοῦ δὲ χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν im Gebrauche des Artikels original ist, — so war in der Urform der Evangelien überhaupt keine Geburtsgeschichte vorhanden, wozu Mk 6, 3, Matth 13, 55 passen, — während Lukas diese Erzählung verkürzt. Indem dann bei Markus υἱοῦ θεοῦ eingesetzt ist, ist er auf die letzte Lehrstufe parallel dem Johannes erhoben. Markus ist auf dem Wege zu Johannes, so lehrte schon Holsten. Im gegenwärtig vorliegenden überarbeiteten Markus ist das υἱοῦ θεοῦ ebenso natürlich wie begreiflich, der Vergleich seiner Einleitung mit Matth 3, 1—5 Luk 3, 4 lässt aber erkennen, dass der Eingang des Uraufzugs in ihm theologisch-pragmatisch-teleologisch sehr geschickt umgestaltet ist, während gleichzeitig die Art, wie er von Johannes dem Täufer redet, den Charakter eines Auszuges hat. So ist Markus die Bearbeitung einer Urform ohne Geburtsgeschichte von einem späteren Standpunkte aus, der sich Johannes nähert und jünger ist als die doppelte Geburtsgeschichte im Lukas und Matth. Unter diesen ist die des Lukas die primitivere, weil sie in den spezifischen Grenzen des jüdischen Gesichtskreises bleibt und Ješu' ganz bestimmt als Horn Israels, Retter und Messias seines Volkes darstellen will, ursprünglich auch keine aussergewöhnliche Erzeugung kannte, wie an seiner Stelle von mir gezeigt ist. Lukas Erzählung deckt somit eine Stufe der christologischen Entwicklung, auf welcher die Messiasidee von hervorragender Bedeutung war. Die Darstellung hingegen des in den echten Matthäus eingeschobenen Stückes 1, 18—2, 23 entspricht der letzten Stufe der Christologie, denn sie zweckt auf materialistische Ableitung der Gottessohnschaft ab und ist keinesfalls auf rein jüdischem Boden erwachsen. Die Reihe der Zeugen stellt sich so: Urvorlage, im Markus umgebildet, im Johannes bewahrt und vergeistigt, — Messiasstufe im Lukas, — materielle Gottessohnschaft im Matth, und dieser Reihe entspricht die Selbsterklärung Ješu', in der Markus das σὺ εἶπας in ἐγὼ εἶμι umgestaltet, und sich Ješu' für den Sohn des Gebenedeieten erklären lässt, also stärkste Überarbeitung ausübt, wogegen Lukas 22, 66 vom Gottessohn nichts hat, der Matth 26, 63 ohne den jüdischen Aufputz des εὐλογημένος = בריך שמה vorliegt. Das synoptische Problem ist so kompliziert, dass es mit einer irgend wie formulierten angeblich zeitlichen Reihenfolge der drei Schrift-

steller durchaus nicht gelöst werden kann. Es kann in jedem Evangelium Jüngstes neben Ältestem liegen und liegt thatsächlich darin, z. B. Matth 24, 45, es können auch zwei Evangelien ungefähr gleichzeitig an verschiedenen Orten nach verschiedenen Anschauungen geformt sein, und dabei gegenseitige Benutzung so vorliegen, dass A eine frühere Stufe von B und B eine frühere Stufe von A vor oder neben sich gehabt hat, kurz mit der blossen Chronologie kommt man nicht auf den Grund. — Ich habe mir vorgenommen in dieser Arbeit ohne jeden Rückhalt zu sagen, was ich empfinde und zu sehen glaube, mag ich dadurch auch gegen ältere und neuere recipierte Meinungen verstossen. Ich habe im Leben oft erfahren, wie wenig fest solche von der Masse kolportierten Meinungen für diese Masse selbst sind, das Recipiertsein imponiert mir nicht mehr. Ich suche Wahrheit und dazu gehört zuerst, dass man subjektiv wahrhaft ist und der Konvention gegenüber Mut hat. Ohne den Mut giebt es keinen wissenschaftlichen Fortschritt, keine wachsende Erkenntnis.

* *

Wir bemerken ehe wir den Syrsin von Vs. 12 an verfolgen, dass für den ganzen Markus der Syrcrt zur Vergleichung fehlt, von dem nur der unechte Schluss 16, 9 ff. erhalten ist, der im Syrsin nicht anerkannt ist, worüber Matth P. 2 gehandelt ist. Ein glücklicher Umstand ist, dass wir für Mrk wieder k haben.

* *

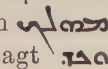
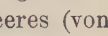

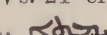
Syrsin bietet keine Veranlassung über die Taufferzählung Vs. 10 zu sprechen, ich bemerke daher nur dies, dass mir die Auffassung als Vision, die jetzt empfohlen wird, weil sie eine psychologische Erklärung möglich macht, dem ursprünglichen Zwecke zu widersprechen scheint. Das Auffliegen der Taube und die Stimme sind von Bedeutung nur dann, wenn die Dastehenden das Ereignis auch wahrnehmen und die Erklärung hören, sonst nicht. Vgl. zu Matth P. 48. Es wird die dem modernen Bewusstsein geläufige und leichte Erklärung verwechselt mit der objektiven, dem alten Schriftsteller ganz unverfänglichen Darstellung der Taufe als eines äusseren Geschehens, das sich auf das Eingehen des Geistes in Jesu' und seine öffentliche Deklaration vor allem Volke bezog. Die Erzählung einer Vision ist zwecklos, die Erzählung von der öffentlichen Demonstration wirkungsvoll. Jetzt weiss man, wer er ist. Joh 1, 33.

* *

1, 14 Das Evangelium Gottes, während Pesch das Evangelium des Königreichs Gottes hat. Mit Syrsin gehen der Arm so wie sB und Philox. Mit Pesch gehen Ulf und ADΔ. Die Altlateiner und die koptischen Mss. sind geteilt, Hieronymus, der am Ende steht, hat regni, das nach Lage dieser Zeugnisse als Inter-

pretament zu betrachten, das in Philox nicht aufgenommen ist. Der Pesch gegenüber ist dem Syrsin aus allgemeinen Gründen ohne besondere Gegengründe die ältere Textform zuzuerkennen, und die Philox ist dabei geblieben. Ebenso der Armenier.

Es ist für die Markusfrage sehr bedeutend, dass der Schriftsteller Markus, wo er aus sich selbst schreibt, von einem εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ redet, sofort aber dafür εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ bietet, wo er Jesu' sprechen lässt, also einer Quelle folgt, worin doch auch das τοῦ θεοῦ abendländische Diktion statt τῶν οὐρανῶν ist, wie zu Matth P. 31 dargelegt. Dazu beachte man, dass Mrk 1, 10; 11, 25; 12, 25; 13, 25 (δυνάμεις ἐν τοῖς οὐρ. neben ἀστέρες ἐκ τοῦ οὐρ.!) οἱ οὐρανοὶ im Plur. hat, wo Entlehnung aus Matth in Frage kommt, sonst aber den Singular gebraucht. Jesu' ist hier das Wort des Johannes Mtth 3, 2 zugeteilt.

1. 16 Zu παράγω **SBD** Arm Memph Phil margo gegen περιπατῶν ΑΓΔΠ vgl. zu Mtth 4, 18 und P. XXII. Hier drückt Syrsin durch  περιπατῶν aus, das auch Pesch beibehält, die aber dann sagt   = und als er die Umgebungen des Meeres (von Gal.) durchwanderte. Das wäre also מבוכותיהם, wogegen Syrsin ihn an der Seite des Meeres lustwandeln lässt. Für παράγω schreiben die Syrer עבר, für περιπατῶ הלך z. B. Pesch 2, 14. Was diese Variante hier bedeutet ist bei Vs. 21 erörtert. Über den Gebrauch des Wortes See von Galiläa, , das auf eine griechische Vorlage mit λίμνη führt vgl. zu Luk 8, 22.

V. 21 Die Textlage des scheinbar so einfachen Stückes 21—23 sq. ist höchst verwunderlich. Es lesen

D και εισεπορευοντο εις καφαρναουμ . και ευθεως
 A^BS και εισπορευονται εις καφαρναουμ (A καπερ) και ευθεως (S ευθυς)
 D τοις σαββ. εισελθων εις την συναγωγην εδιδασκεν αυτους κτλ.
 A^BS τοις σαββασιν { BA εισελθων εις την συναγωγην εδιδασκεν om
 S εδιδαξεν εις την συναγωγην om. om.

Daneben steht Δ mit: και · εις · πορευονται · εις · καφαρναουμ · και · ευθεως · τοις σαββασιν · εις · την · συναγωγην · αυτων · εδιδασκεν ·

Dem gegenüber steht Syrsin, der das „und sie kommen (oder kamen) nach Kapern.“ ganz fortlässt und dann sagt: και ἐδίδασκεν τῷ σαββάτῳ ἐν τῇ συναγωγῇ · και ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἣν γὰρ διδάσκων ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν. Καὶ ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρ. κτλ. So bindet er, wie auch seine Absätze zeigen, Vs. 21 und das folgende in eine Geschichte zusammen, für die es ganz unwesentlich ist, dass sie nach Kapernaum verlegt ist. Der Text sagt, dass es Jesu' Gewohnheit war, am Sabbath in der Synagoge vorzutragen, und dass über seine gewaltige

Lehre, die von der ihrer Schriftgelehrten, d. h. der in dieser Synagoge sonst lehrenden Männer, himmelweit verschieden war, ein allgemeines Staunen herrschte. Nun war in ihrer Synagoge ein Besessner, und da er den Dämon austrieb, fragten sie sich: Was ist das für eine neue Lehre, welche Jesu' Vollmacht auch über die Dämonen giebt, die ihm gehorchen. Das begründet seinen Ruhm in der ganzen Landschaft Galiläa.

Das hängt Alles vortrefflich zusammen, das sinnlose zweimalige εὐθὺς in Vs. 21 und 23 fehlt ganz, der Aorist ἐδίδασκε mit dem für die Sprache des ersten Jahrhunderts unmöglichen¹ εἰς τὴν συναγωγὴν in 8 erweist sich als völlig verfehlt in diesem Zusammenhange, und sowohl das εἰσελθὼν, als das D eigentümliche ἐδίδασκεν αὐτούς, als das τοῖς σάββασιν gewinnen den Charakter einer Zurechtmachung.

Diese lag der Pesch bereits vor und ist in sie eingetragen. Sie hat den Zusatz: Und als sie nach Kapernaum hineingegangen waren (כפרנחום אל תנו) dann εὐθὺς = כעת, weiter כעת im Plural = τοῖς σάββασιν und schliesslich mit D schon in Vs. 21 εἰσελθόντες, das jetzt als Plural = ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν gelesen wird, aber auch Sing. ἐν τῇ σ. αὐτ. bedeuten kann. Die memphitischen Mss. schwanken, indem ἡν καββατον = τοῖς σάββασιν neben καββατον = τῷ σαβ. und η, † und νοτρη-ρωρη = αἱ, ἡ und ἡ συναγ. αὐτῶν vorliegt, worin sich die griechischen Varianten abspiegeln, ja auch das εἰσελθὼν (εἰσάγε) und die Umstellung ist ausgedrückt. Der Arm bietet: καὶ εἰσπορεύονται . . . καὶ εὐθέως τῷ σαβ. εἰσελθὼν εἰς τὴν συν. ἐδίδασκεν αὐτούς, womit Ulf. — aber εἰσπορεύοντο = galipun — stimmt. Das ist also jüngste Textform, weil völlig geglättet, sie liegt bei Hieronymus zu Grunde, aber er hat sabbatis.

Diese Textlage dürfte sich nur aus der Voraussetzung erklären, dass die ursprünglich ohne Ortsangabe in Mrk aufgenommene Erzählung nach Mtth 4, 13 und Luk 4, 14, 16, 31 arrangiert ist. Lukas aber lässt Jesu' nicht an einem bestimmten Orte wohnen, sondern herumziehen. Damit stimmt Syrsin Mtth 4, 13, der den Umzug nach Kapernaum (κατόκησε) noch nicht hat. Dass in Syrsin Mtth 4, 13 dies Wort fehlt und an unsrer Stelle das εἰσπορεύονται εἰς Καφ. ebenso, das ist kein Zufall. Die Einschiebungen entspringen der Frage nach dem dauernden Wohnorte Jesu'.

Führt dies zur Vermutung einer Überarbeitung des fertigen ursprünglichen Markus, so kommt das εὐθὺς der Vermutung zu Hülfe, an dessen Deutung hier die Ausleger sich vergeblich bemüht

¹ Paulus deutete es: hielt Vorträge an die Synagoge, und erachtet εἰσελθὼν wegen des folgenden εἰς ausgefallen. So noch Weiss Textkritik der Evgl. 151.

haben.¹ Ich ignoriere dabei völlig den Umstand dass DA εὐθὺς, B^s εὐθὺς zu schreiben pflegen, aber nicht konsequent, und weise nur auf das Verhältnis von Syrsin zu Pesch hin, aus dem sich ergibt, dass εὐθὺς vielfach in der Vorlage von Syrsin nicht existierte, inzwischen aber im Griechischen eingesetzt, in der Pesch erscheint. Auch bei dem Arm, dem Äthp und den Altlateinern fehlt es öfter noch. Man beobachtet nun in Pesch, dass da, wo in Syrsin εὐθὺς nicht steht, syrisch **ܡܚܪܐ** (ܡܚܪܐ) eingesetzt ist, umgekehrt aber an Stellen wo Syrsin εὐθὺς fand, das er durch **ܡܚܪܐ** (ܡܚܪܐ) d. h. illa ipsa hora ausdrückt, auch die Pesch **ܡܚܪܐ** hat oder zu dem analogen **ܡܚܪܐ** **ܡܚܪܐ** verfeinert, das Syrsin nie hat. Hieraus ist zu schliessen, dass wo in Syrsin εὐθὺς fehlt, das die Pesch in den inzwischen redigierten Griechen fand, mechanisch **ܡܚܪܐ** eingesetzt ist, woraus sich ergibt, dass **ܡܚܪܐ** in Pesch die Stellen bezeichnet, die durch εὐθὺς griechisch interpoliert sind.² Gelegentlich hat dann **ܡܚܪܐ** in Pesch auch einmal das alte **ܡܚܪܐ** verdrängt, was 1, 18 geschehen ist. Nun vergleiche man folgenden Ortsbefund, wobei ich den Armenier den Syrern beordne und rechts die Lateiner, einschliesslich Hieronymus (Codex Amiatinus) und links den Äthiopen stelle:

| Äth | Arm | Pesch | Syrin | Lateiner |
|----------|--------------------------|-------------|-------------|---|
| ēmāi | noin jamain ³ | ܡܚܪܐ | hiat | 1, 10 om abd — statim Amiat f Aur cō |
| sobēhā | id | ܡܚܪܐ | hiat | 1, 12 protinus c — statim Amiat f Aur bdō |
| sobēhā | waghwaghagi | ܡܚܪܐ | ܡܚܪܐ | 1, 18 om c, hiat eiq, protinus δff ² at Aur Amiat — statim d |
| bagizēhā | id | ܡܚܪܐ | id | 1, 20 om bt, hiat eiq, statim cff ² Amiat f Aur c — continuo dō |
| om | isg iev isg ⁴ | ܡܚܪܐ | om | 1, 21 om cf, hiat iq, stat. t Amiat Aur ff ² dō — confestim b — continuo e |

¹ Schon Tischendorf zu 5, 36 hat erkannt, dass εὐθὺς dem Markus oft eingeschoben ist. Aber mit griechischen Hilfsmitteln allein lässt es sich nicht wieder völlig ausmerzen. Weiss Textkritik 89 bietet nichts, Lagarde Ges. Abhandlungen P. 107 müht sich vergebens.

² Durch diese Beobachtung wird ein scharfes Licht auf das εὐθὺς im Taufbericht Matth 3, 16 geworfen, wo obendrein εὐθὺς Wanderwort ist. Es ist nachträglich eingesetzt, Pesch zeigt nämlich **ܡܚܪܐ**, Syrer hat **ܡܚܪܐ**, Syrsin hat gar nichts. Die alten Übersetzer und die griechischen Mss. enthalten das Wort, letztere mit schwankender Stellung. Diese erklärt sich aus dem ursprünglichen Fehlen der Partikel, die jetzt nur in Syrsin fehlt, der also den Urtext hat. Und an dies εὐθὺς hängt Holsten in Hilgenfelds Ztschft 1891 P. 404 eine ganze Theorie!

³ Wörtlich illo tempore.

⁴ Wörtlich autem et autem.

| Äth | Arm | Pesch | Syrsin | Lateiner |
|--------------|-------------|-----------------|--------|--|
| om | om | om | om | 1, 23 om ceff ² bqt Amiat f Aur dδ |
| om | om | מחרא | om | 1, 28 om ceff ² q, statim Amiat f Aur dδ |
| om | waghwaghagi | om | om | 1, 29 om ceff ² Aur d—continuo qb — protinus Amiat fδ |
| om | id | om | om | 1, 30 om cbqff ² , continuo ed, statim Amiat f Aur δ |
| sobēhā | id | בה בשעתא בה בשע | | 1, 42 om cb — confestim ff ² — continuo e — mox q, statim Amiat f Aur adδ |
| vers. variat | id | om | om | 1, 43 versus deest c Aur — halb vorhanden in ed — statim Amiat f aff ² δ |
| om | om | om | hiat | 2, 8 om cabqd — continuo e — statim Amiat f Aur δ |
| sobēhā | waghwaghagi | בר שעתא | hiat | 2, 12 om ceqab — stat. Amiat f Aur ff ² dδ |
| om | waghwaghagi | בר שעתא בר שעתא | | 3, 6 om ciqd — autem b — protinus a — continuo ef — statim Amiat Aur δ |
| fēṭūna | id | id | variāt | 4, 5 cito eb — statim ciqa Amiat f Aur ff ² dδ |
| sobēhā | om | מחרא | om | 4, 15 confestim ciqbff ² δ Amiat Aur—continuo f—hiat e—statim d |
| id | waghwaghagi | מחרא | om | 4, 16 om ciqff ² d — protinus a — statim Amiat f Aur bδ |
| id | id | עגל | hiat | 4, 17 confestim cff ² Amiat f Aur dδ — statim ib — continuo q — hiat e |
| id | id | מחרא | hiat | 4, 29 om ceb — protinus a — statim Amiat f Aur iqff ² dδ |
| id | om | om | om | 5, 2 om cbei — statim Amiat f Aur ff ² qdδ |
| om | om | om | om | 5, 13 om δ—continuo c—variant eb — statim Amiat f Aur ff ² iqd |
| sobēhā | waghwaghagi | מחרא | hiat | 5, 29 confestim ciqff ² Amiat f Aur dδ — protinus a — continuo eb |
| id | id | id | hiat | 5, 30 om ciqb Aur ff ² — continuo e — statim Amiat f adδ |

| Ath om | Arm om | Pesch om | Syrsin hiat | Lateiner |
|----------------------|-------------|------------------|----------------|---|
| sobēhā | waghwaghagi | בר שעתה | hiat | 5,36 om ceiff ² q Amiat Aur — vero b — autem fd̄ — statim a |
| id | id | מחרה | בחרה! | 5,42 confestim ciff ² q b Amiat f Aur d — stat. eδ — protinus a |
| id | id | id | om | 6,25 om cd — continuo f* — confestim iq Aur ff ² — stat. Amiat — protinus δ ** |
| id | om | מחרה | מן חרה | 6,27 om ciff ² Amiat Aur — confestim fbq — statim ad̄δ |
| id | waghwaghagi | בה בשעתה בר ש' | | 6,45 om c — protinus a — stat. Amiat f Aur iff ² bq d̄δ |
| sobēhā | isg iev isg | בה בשעתה בר שעתה | | 6,50 om ciff ² q d̄ — confestim b — continuo f — statim Amiat Aur ad̄ |
| ēmzē | om | מחרה | om | 6,54 om q — continuo die Übrigen, auch c! |
| sobēhā | noin jamain | בה בש | בה בש | 7,25 om q — continuo f — statim die Übrigen, auch c! |
| ēmzē | om | מחרה | om | 7,35 om qaiff ² d — statim Amiat f Aur, auch c! δ |
| {soba in 'Konstrukt. | waghwaghagi | בר שעתה | בה בש | 8,10 om ckibff ² d, protinus a — statim Amiat f Aur qδ |
| | id | id | id | 9,15 (14) confestim alle, aber — statim a — continuo k |
| sobēhā | id | id | id | 9,20 (19) om abqiff ² d — con- festim c — statim Amiat f Aur δ — continuo k |
| om | om | id | id | 9,24 (23) continuo alle, auch Amiat f Aur — aber protinus a — hiat ff ² — statim δ |
| sobēhā | waghwaghagi | מחרה | id | 10,52 confestim alle, auch Amiat f Aur — statim a — continuo k |
| id | noin jamain | בר שע | id | 11,2 statim alle — aber om k |
| id | waghwaghagi | מחרה | מחרה | 11,3 continuo alle — aber pro- tinus a |
| id | om | om | om | 14,43 om ckq Amiat Aur ff ² ad̄δ — confestim f — hiant bi usque ad finem |

* Es ist hier wohl Nachtrag da cum festinatione daneben steht. Eins von beiden ist Einschub.

** In Δ steht hier εἰσαυτεῖς statt εἰσθες.

| Äth | Arm | Pesch | Syrsin | Lateiner |
|--------------------------|-------------|---------|--------|--|
| id | waghwaghagi | בר שׁע | מחרא | 14,45 om ckaqff ² d — statim Amiat f Aur δ |
| id | om | בה בשׁע | om | 14,72 continuo ckff ² Aur — protinus a — statim Amiat qd—Δ ἐξ δευτερου, δ secundo |
| f soba in {Konstrukt. | waghwaghagi | מחרא | om | 15,1 om ca Aur — confestim Amiat qff ² dδ — continuo k |

Ich mache hier besonders auf c (Colbertinus Saec XI, vielleicht auch jünger, Belsheim) aufmerksam, in dem εἰς fast gänzlich fehlt, und doch dann wieder 7, 25, 35 als statim erscheint, was ich für hieronymäische Widergabe von εἰς ansehen muss. Denn bei Hieronymus steht überall statim ausser in 1, 18, 29 wo protinus erscheint, — und ausser 4, 15, 17; 5, 29, 42; 9, 15; 10, 52; 15, 1, wo auch Amiat confestim zeigt, also die altlateinischen Ausdrücke erhalten sind. Hieronymus drückt weiter das εἰς nicht aus in 1, 23; 5, 36; 6, 27; 14, 43, hat es also griechisch nicht vorgefunden, obwohl es ausser in 5, 36 gerade von B und ~~Σ~~ geboten wird, die also hier die Interpolation haben. — Wo bei Hieronymus continuo gelesen wird 6, 54; 9, 24; 11, 3 ist es, wie obige Tafel ausweist, altlateinischer Rest. Betrachtet man 5, 29 und 30; 11, 2 und 3 näher, wo statim neben confestim und neben continuo erscheint, so wird sofort klar, dass die zwei letztern Ausdrücke altlateinisch sind, statim aber dem rezensierenden Hieronymus angehört. In Pesch steht denn auch 5, 29, 30 מחרא, das Signal für die Interpolation des εἰς, und 11, 3 hat sogar Syrsin מחרא, ist also ebenfalls depraviert. Wer in f und Amiat 1, 29, 30, 31 mit Syrsin vergleicht wird finden, dass Syrsin das Äquivalent hat, wo in f Amiat continuo steht, aber nichts hat, wo in f Amiat statim und protinus gelesen wird. Protinus selbst riecht von ferne schon nach Gelehrsamkeit und ist speziell für a charakteristisch. — Vorstehende Tafel giebt also Auskunft über viele Fragen, wenn man sie richtig zu befragen versteht. Doch wenden wir uns nun zu den übrigen Zeugen.

Die Philoxeniana ist ausnahmslos mit מחרא den interpolierten Griechen gleich, sie zeigt den Prozess vollendet, den wir in Syrsin begonnen, in Pesch aber schon weitergeführt sehen.¹ Vgl. die Parallel-

¹ Ein ähnliches Einsetzen von מחרא in Pesch wie hier beobachtet man für παράκλησις im Lukas. Es ist in Syrsin durchgehend mit בר שׁעתא übersetzt, und Syrcr, soweit vorhanden, behält das überall bei. Aber Pesch setzt bis 13, 13 und dann wieder 22, 60 מחרא ein, lässt aber ב' ש' in 18, 43 und 19, 11 stehen. Um so merkwürdiger ist es, dass die Philox überall ausser 13, 13, wo sie מחרא hat, das alte ב' ש' beibehält, dass auch in Hrs überall erscheint, wo er vorhanden ist.

fälle Matth P. 31. 195. In 7, 25 ist εὐθὺς in der Randlesart nachgetragen, in 14, 17 folgt Philox einem anderen Texte.

Wir lassen die Ägypter folgen, welche den Stand des alexandrinischen Textes erkennen lassen. Wir finden im Sahiden, der für 9, 19—14, 26 im *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptienne et assyrienne* Vol. V Fasc. 3 et 4 Paris 1884 mitgeteilt ist, dass εὐθὺς ausnahmslos vorliegt, es wird durch **INTERNOT** übersetzt. Dasselbe lässt sich für den Memphiten behaupten, denn obwohl in Horne's Text das εὐθὺς fünfmal (1, 28; 4, 16; 6, 25; 7, 35; 14, 72) fehlt, so zeigen doch die kritischen Anmerkungen, dass es in allen diesen Stellen in den Handschriften vorkommt, so dass man sieht, der alexandrinische Text hatte die Partikel oder wollte sie haben.

In ein ganz sonderbares Licht gerät nun dieser ägyptische Text, der alexandrinisch sein muss, wenn man einen anderen Abkömmling Alexandrias, den äthiopischen Text (Baseler Druck) daneben hält. Unser oben mitgeteiltes Register enthält 43 Stellen. Der Äthiope hat in 11 von ihnen das εὐθὺς nicht, an 27 hat er es und zwar durch sobēhā = deinde bestätigt. An den fünf restierenden Stellen übersetzt er anders, nämlich emāi 1, 10, bagizēhā 1, 20, feṭūna = mox, cito 4, 5 und emzē = dehinc 7, 25; 8, 10. Das ist dasselbe Bild, welches wir im Verhältnis von Syrsin zu Pesch und weiter zu Philox schon einmal gesehen haben, und die dort aufgezeigte genetische Lösung des Problems gilt auch hier. Der Äthiope entstammt einem alexandrinischen Texte, in dem εὐθὺς noch nicht interpoliert war, er fand es aber wohl 1, 10, 20; 4, 5; 7, 25; 8, 10 schon in seiner Vorlage, in der es an den übrigen 38 Stellen noch fehlte. Von diesen ist es an 27 Stellen durch sobēhā (wie in Pesch durch ⲥⲉⲧⲉⲛ) nach einem jüngern inzwischen korrigierten alexandrinischen Exemplare interpoliert, während 11 Stellen der ungenauen Revision entgangen sind. Das vollkommene Resultat der Revision liegt dann im Memph und Sahid (soweit mir zugänglich) vor, wie auf der syrischen Seite in dem philoxenisch-harklensischen Texte, der bekanntlich in Alexandria hergestellt ist.

Gleicher Stufe mit dem Memphiten gehört Ulfilas an, der nur 1, 23 und 14, 72 kein Äquivalent für εὐθὺς hat. Er setzt von 1, 18 bis 5, 13 regelmässig suns, ausser in 3, 6, wo er sunsaiv bietet, worauf sich das Verhältnis umkehrt. Denn von 5, 29 schreibt er überall sunsaiv ausser 5, 42 und 6, 27, wo er suns hat. Das Wort raihtis erscheint einmal 7, 25, aber auch 6, 17; 7, 8 entspricht ihm kein griechisches Wort. Da in den Ägyptern und in dem melkitischen Hrs das εὐθὺς ausnahmslos erscheint, so liegt die ausgesprochene Vermutung nahe, dass dieser Einsatz in Alexandria gemacht und

durchgeführt ist, was ich zu prüfen und für die Klassifizierung der griechischen Handschriften zu verwenden mir versage und ändern zu erörtern überlasse. Von Alexandrien mag der Text nach Konstantinopel gelangt sein, wo das Wort in den Armenier eingesetzt ist, aber nicht gründlich, so dass Spuren seiner syrischen Urvorlage im Fehlen des εἰθῶς oder εἰθέως wahrnehmbar sind. Die Pesch ist darnach auch interpoliert, und selbst der Syrsin in 6, 25, 45; 11, 3; 14, 45 nicht rein geblieben. Echt dürfte vielleicht εἰθῶς oder εἰθέως da sein, wo Syrsin ܠܬܝܢܐ ܡܢ hat, also 1, 18, 20, 31, 42; 6, 50*, 54; 7, 35*; 9, 15, 20*, 24; 10, 52; 11, 2, Stellen in denen das Wort seinen guten Platz hat, ausser in 6, 50; 7, 35, wo die Griechen doppelt schwanken, und 9, 20, denn hier ist es mehr wie überflüssig. Aber wegen des Befundes in den Altlateinern und darunter besonders wegen des Colbertinus c lässt sich auch dies nicht mit Sicherheit behaupten. Hält man den Äthiopen daneben, bei dem sobēhā auf ursprüngliches Fehlen des εἰθῶς weist, so wird das Zeugnis des Syrsin höchst brüchig. Prüft man nun in diesen Stellen die Griechen, so zeigt sich, dass D regelmässig εἰθέως setzt ausser an fünf Stellen, nämlich 1, 28, 30, 43; 4, 5; 11, 3 wo er εἰθῶς hat. An diesen Stellen zeigt Syrsin davon keine Spur, denn sein ܠܬܝܢܐ in 11, 3 ist neben dem ܠܬܝܢܐ ܡܢ in 11, 2 nicht original. Daraus folgt, dass D durch εἰθῶς interpoliert ist, seine Vorlage hatte an diesen Stellen das Wort nicht, der originale D verwendet εἰθέως allein. So ist diese geschmacklose Übermalung mit εἰθῶς oder εἰθέως überall eingedrungen, D ist unrein, Syrsin ist es auch, die durch ein Kreuz markierten Stellen des Syrsin 6, 50; 7, 35; 9, 20 haben in D kein Äquivalent, obwohl ܠܬܝܢܐ ܡܢ in Syrsin steht. Dient nun hier der Unterschied von εἰθῶς und εἰθέως als kritisches Merkzeichen für Interpolation in D selbst, so ist das in SBL und A so gut wie vernichtet, denn SBL setzen fast ausnahmslos εἰθῶς, A aber nebst ändern fast ebenso ausnahmslos εἰθέως ein, beide Klassen enthalten aber auch Mss., die es irgendwo einmal weglassen. In 2, 12 schwankt die Stellung, es ist Wanderwort. Wo bleibt nun hier die Auktorität von SB und D, sollen sie gelten? Wie sich in diesen Wirrnissen der Urtext sicher soll herstellen lassen, das sehe ich nicht ab, wie die kritischen Principien wirken zeigt 7, 35; wo Lachmann hat: καὶ [εἰθέως] ἡνοίγησαν κτλ. καὶ ἐλύθη ὁ δεσμός, da bietet Tischendorf: καὶ ἡνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαὶ καὶ εἰθῶς ἐλύθη, Tregelles aber und Westcott-Hort haben weder εἰθέως noch εἰθῶς aufgenommen, sind also D gefolgt.

Diese ganze obwohl kleinliche, so doch notwendige Untersuchung dient mir nur zu dem Zwecke, zu zeigen, dass der Markustext überarbeitet, und auch der Syrsin nicht vollkommen rein geblieben ist. Vgl. Matth 9, 30. Wer aber diese Untersuchung für überflüssige

wobei die letztere Stelle zu unserer Markusstelle parallel steht. Ist nun τὰ σάββατα für der Samstag wirklich im Griechisch des ersten Jahrhunderts gebraucht oder nicht?

Wenn man durch Vergleichung der Septuaginta, der Targume, der Pesch und des Hieronymus festgestellt hat, dass שבתון durch ἀνάπαυσις, שַׁבְתָּא, שַׁבָּת, requietio übersetzt wird Levit 23, 24, Exod 31, 15; (16, 23;) Levit 23, 3; 25, 4, sodass für שבת שבתון steht σαββατα ἀνάπαυσις, so löst sich das Rätsel des Ausdrucks in Levit 16, 31, wo σαββατα σαββατων ἀνάπαυσις αὕτη ἐστὶν ὑμῖν einem שבת שבתון היא entspricht. Es ist σαββατα σαββατων einfache Translitterierung des hebräischen שבת שבתון, die Übersetzung ἀνάπαυσις steht daneben, und σαββατα ist ebendarum Ersatz für שבת, aber nach der in der Zeit der Septuagintenübersetzer gebräuchlichen aramäischen Form des täglichen Lebens. Diese lautet in den Targumen, wenn man die Urform des Vokalismus herstellt, da שבת feminin ist, שַׁבְתָּא = σαββαττα. Die jüngere Aussprache nach falscher Analogie hat das zu שַׁבְתָּא verfallen lassen. Dann erschien das תת als bloße Femininendung, nach deren Verkennung der indeterminierte Status שַׁבָּא (σαββατον ἐκ σαββάτου = שבא בשבא Jesaj 66, 23) übrig blieb, von dem dann der Plural maskulinisch שַׁבִּין Jesaj 1, 13 gebildet ist, und emphatisch שַׁבִּיָּא Exod 31, 13, Ezech 46, 3. Ihm entspricht dann sogar ein Singular שַׁב in שַׁב וְנָחָה Deut 5, 14 Jon. In der Form שַׁבָּא, שַׁבָּא, שַׁבָּא, שַׁבָּא ist dieser Stand des Wortes in die Pesch aufgenommen, die für שבת שבתון sogar שַׁבָּא שַׁבָּא Levit 23, 32; 25, 4 thörichterweise unter griechischem Einflusse einstellt, denn ihr Ausdruck ist nur daraus zu erklären, dass sie griechisches σαββατων, statt es als Umschrift von שבתון zu erkennen, als Genetiv von τὰ σάββατα gedeutet hat. Dies ist seinerseits selbst wieder ein quid pro quo für ἡ σαββάττα d. h. die Ruhe von der Arbeit. Wo jetzt in den angezogenen und ähnlichen Stellen der Septuaginta σάββατα gelesen wird, da ist in Wahrheit σαββάττα zu lesen¹ als Wiedergabe von שַׁבְתָּא im dreifachen Sinne von 1. Ruhe, 2. Samstag, 3. Woche. Die übliche Form ist aber für Samstag und Woche τὸ σάββατον Neh 9, 14; 10, 31; 2 Rg 4, 23; 11, 5, 9; 2 Chr 23, 4; 1 Chr 9, 32; Jes 66, 23; Thren 2, 6 wovon τὰ σάββατα im Sinne von die Samstage Exod 31, 16; 35, 3; Jes 56, 2; 1, 13 zu verstehen sein dürfte. Der Sinn Woche liegt Levit 23, 15; 25, 8 vor¹, und das Ruhejahr des

¹ Das ist höchst evident Levit 23, 32, wo תשבתו שבתכם heisst: haltet euern Ruhetag, eure Ruhe, die gar nicht auf einen Samstag zu fallen braucht. Statt σαββατιστε τὰ σάββατα ὑμῶν ist σαββάττα zu lesen. Wie dabei der Artikel zu lauten hat, das steht dahin. Analog ist für יום השבת nicht ἡμέρα τῶν σαβ. sondern ἡμέρα (τῆς?) σαββάττα zu denken.

Landes (שבת = שמטה Levit 25, 2, שבת שבתון = שבת ניה שמטתא Vs. 3 im Trg) wird 1 Makk 6, 49 einfach τὸ σάββατον genannt.

Die Zählung der Wochentage wird syrisch mit dem Singular gemacht ܣܒܒܐ ܐܝܢ, und so jüdisch כר בשבתא u. s. w. Esth 2, 9, wo שבתא wie Luk 18, 12 σάββατον Woche bedeutet. Man sagt nicht mit dem Plurale ܣܒܒܐ ܕܝܢ, während bei den Griechen μία τῶν σαββάτων schon in den Evangelien steht Mtth 28, 1; Mrk 16, 2; Luk 24, 1; Joh 20, 19, die ausser der Sept den ältesten Beleg der Wochentagsbezeichnung in der griechischen Litteratur bieten. Aber die griechischen Psalmenüberschriften haben diesen Plural noch nicht, es steht für Sonntag, Montag und Mittwoch τῆς μιᾶς σαββάτου Ps 23, 1, in Codex A, (wo Codex B σαββάτων bietet!), δευτέρας σαββάτου Ps 47, 1 allgemein, und τετράδι σαββάτου Ps 93, 1 in A, wo BS wieder σαββάτων aufweisen. Dazu gesellt sich in Mrk 16, 2 τῆς μιᾶς σαββάτου in D, dem in kdcq una sabbati entspricht, wo ܣܒܒܐ ܕܝܢ τῶν σαββάτων in Übereinstimmung mit Vulgata, g⁴ln zeigen, ferner in Mtth 28, 1 Vulg mit prima sabbati, wo wiederum Dd σαββάτων mit der griechischen Masse hat, aber prima sabbati auch in qg⁴n bewahrt ist.¹ Joh 20, 1 hat qed (Supplemt.) sabbati.

Alles dies erklärt sich nur von der Voraussetzung aus, dass man ursprünglich μιᾶς, δευτέρας κτλ. σαββάτου, nicht aber σαββάτων geschrieben hat. Der vorgenommenen Änderung des Singulars in den Plural sind etliche Stellen entgangen, das Alte ist bei der Minorität. Die umgekehrte Erklärung, dass der Plural das Ältere und von da aus der Singular in einige Stellen eingesetzt sei, ist völlig unzulässig, weil in den Texten BDn ein Selbstwiderspruch vorliegt, den auch die Vulgata hat, die nur Mrk 16, 2 una sabbatorum liest. Daher ist überall wo wir jetzt μία σαββάτων lesen als Urform μία σαββάτου herzustellen, und der Kronzeuge dafür ist der sekundäre Markusschluss 16, 9 wo πρώτη σαββάτου steht, nach der alten im Zusatze unkorrigiert gebliebenen Ausdrucksweise. Auch das apokryphe Evgl Nicodemi schreibt μία ἡμέρα τοῦ σαββάτου und τῇ μιᾷ τοῦ σαββάτου (Thilo Codex apocr. NT. P. 600, 601 u. s. w. wo lateinisch diem sabbatorum steht, 604) und so τὸ σάββατον ἔλεγε μὴ εἶναι ὁρθὴν τούτων σχολήν ib. P. 808. Aus zufälliger Lektüre habe ich auch gelernt, dass Beda Venerabilis † 735 in seiner Schrift de ratione temporum prima, secunda sabbati sagt und nicht sabbatorum. So also las er in seinen lateinischen Vorlagen.

Dieser alte Singular in μία σαββάτου entspricht der jüdischen

¹ Man lasse nicht ausser Augen, dass B in Ps 47, 1 seiner sonstigen Praxis widerspricht, D mit sich in Widerspruch gerät, und n ebenso wie Vulg einmal sabbati, das andere Mal sabbatorum zeigt.

Diktion, aus der er übersetzt ist, er ist in der aramäischen Volkssprache bis in das heutige Neusyrische hinein stets im Gebrauche geblieben. Das vom Syrischen abhängige Armenische hat stets den Singular. Der Graecomane Jacob von Edessa † circa 710 machte den Versuch die Pluralform in das Schriftsyrische einzuführen (Payne Smith sub ܡܕܒܪܐ), aber er misslang.

Die Auffassung des σαββατα σαββάτων als pluralisches Neutrum ist seitens der Griechen ein aus der Lecture der Septuaginta hervorgewachsener Irrtum, ein gelehrter oder besser halbgelehrter Missgriff, den die Translitterierung von שבת שבתון in aramäischer Form, die σαββατα σαββάτων war, veranlasst hat. Josephus hat jetzt Arch I, 1, 1 wir feiern den siebenten Tag und nennen ihn Σάββατα, d. h. Ruhe. Richtig muss es Σαββάττα heissen und ich lese in einer samaritanischen Liturgie: יהוה דברך יום שבתא וקדשו, und da haben wir den Vulgärausdruck.

Dieser sprachliche Missgriff ist in die zwei ersten Evangelien¹ hineinkorrigiert, es ist ein sicherer Beweis für ihre Überarbeitung. Von Johannes der nur 20, 1 bei den Griechen τῶν σαββάτων hat, wo es die Lateiner qd verleugnen, ist schon bemerkt, dass er stets σάββατον hat, von Lukas gilt ausser 4, 16, 31 dasselbe. Denn wo jetzt σάββατα ediert ist Act 13, 14 hat D τὴν ἡμετέρα τῷ σαββάτῳ, wo ἡμετέρα wenn für ἡμερα und nicht τὴν ἡμέτεραν verschrieben, das sekundäre ist, d aber hat mit Vulgata die sabbatorum, während umgekehrt d 16, 13 die sabbati aufweist, gegen Vulgata, wo D τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαβ. hat. Und 20, 7 erscheint in d wieder, wie in Vulgata una sabbati neben μία πρώτη των σαββάτων, in dem die Dopplung von μία πρώτη den Redaktoreneingriff in D beweist.

Sowenig hiernach von Lukas in der Apostelgeschichte, ebenso wenig ist auch im Evangelium der Plural verwendet. In 6, 2 ist der Plural logisch möglich, das ganze „am Sabbath“ kann aber auch ohne Schaden fehlen und ist noch dazu Wanderwort, und der Plural stilwidrig. In der Parallele Mtth 12, 2 fehlt er in Syrsin und Syrcrt. Die Schwankung des ἐν beweist denn auch die Thätigkeit der Redaktion und die Minuskeln 13. 346. 435 haben wirklich ἐν σαββάτῳ erhalten. In 6, 9 ist der in A gebotene logisch mögliche aber stilwidrige Plural schon bei Lachmann nach B beseitigt, während 13, 10 das völlig sinnlose τοῖς σαβ. von Tisch. und W.-H. aus B trotz Vs. 14 mutig weiter geschleppt wird, welches D i Memph² Sahid Pesch ver-

¹ Ebenso in 1 Cor 16, 2, wo für die recipierte Lesart sich in SAB al σαββάτου (in Vulgata sabbati) wirklich noch findet, und Col. 2, 16 wo die Bezeugung für σαββάτῳ oder σαββάτου sehr stark ist.

² Hier ist Gelegenheit den Memph zu erwähnen, der vielfach τὸ σάββατον hat, allerdings aber vielfach daneben die Variante τὰ σάββατα zeigt. So ist also

werfen, die den Sing. haben. Diese Stelle ist aber für Syrsin und Syrcrt von bedeutender Wichtigkeit, beide haben den Plural, **ⲥⲁⲃⲃⲁⲩ**, sind also beide nicht rein geblieben. — So nach ist auch im Lukas **ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱⲛ** zu tilgen und der Singular herzustellen, nur 4, 16, 31 bleibt vorbehalten.

Matthäus hat nur 12, 1—12 vom Sabbath gehandelt, wo er das authentische Wort Jeſu' anführt, sagt er **ⲕⲱⲣⲓⲟⲥ ⲧⲟϥ ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱ** 12, 8. In Vs. 1 haben Syrcrt Syrsin und Pesch den Singular, in Vs. 2 übergehen Syrsin und Syrcrt mit **k** das Wort, und ff¹ lässt das Wort ebenso fort. In Vs. 5, wo **ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱⲛ ⲃⲉⲃⲣⲏⲗⲟϥ** neben **ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲁ** steht¹, letzteres aber logisch möglich ist, fehlt das **ⲧⲟϥ ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱ** in Pesch wie in Syrcrt² — Syrsin hat eine Lücke — und der Text ist ohne das **ⲧⲟϥ ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱ** ohne Zweifel besser und stärker. So dürfte **ⲧⲟϥ ⲥⲁⲃ.** eine Ergänzung nach Num 28, 9 sein, wo Plur. steht, was in die Septuaginta im Pentateuch nach unserer obigen Untersuchung eingestellt ist, in den übrigen Büchern des alten Testaments aber nicht. Auch Vs. 10—12 haben Syrsin, Syrcrt und Pesch den Singular, deren Gewicht der Arm und sogar Memph³ zwingend machen, denn er hat dreimal (Vs. 12 in Mss) den Singular⁴.

Markus endlich hat, wo ein bestimmter Samstag gemeint ist, **ⲓⲛⲟⲙⲉⲛⲟⲥ ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱ** 6, 2 (auch 16, 1), aber **D** setzt dafür **ⲏⲙⲉⲣⲁ ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱⲛ**, sonst hat er stets den Plural, nur der Ausspruch Jeſu' vom **ⲕⲱⲣⲓⲟⲥ ⲧⲟϥ ⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱ** 2, 27, 28 hat den Singular. Den Plural verleugnet der Sekundärschluss 16, 9, und **D** verleugnet ihn 16, 2, wir müssen hier wie überall im neuen Testamente den Plural auf die Rechnung einer Redaktion setzen. Syrsin und Pesch haben stets den Singular, nur in der Stelle, die diesen Exkurs veranlasst hat, bietet die Pesch den Plural. Sie hat 1, 21 **ⲁⲗⲁ ⲕⲓⲛⲁ ⲡⲁⲛⲓ ⲓⲁⲗⲁ ⲁⲗⲁ ⲧⲁⲟ ⲓⲛⲟⲙⲉⲛⲟⲥ ⲕⲥⲁⲥ ⲕⲁⲙ** = **καὶ ὅτε εἰσεπορεύοντο εἰς Καφ. εὐθέως ἐδίδασκον** (oder **ἦν διδάσκων**) **τοῖς Ქⲁⲃⲃⲁⲩⲱ ἐν τῇ** (oder **ταῖς**) **συναγωγῇ** (oder **-γαῖς**) **αὐτῶν**, und das gehört mit der oben mitgeteilten Lesart von **Δ** zusammen. Dass es ein Redaktionsprodukt ist, zeigt einerseits das **εὐθέως**, andererseits das **ἐν τοῖς Ქⲁⲃⲃⲁⲩⲱ**.

beides da, und z. B. Mrk 16, 1 **τὸ ⲥⲁⲃ.** 2 **τὰ ⲥⲁⲃ.** 3 **τὰ ⲥⲁⲃ.** ausgedrückt ohne jede Variante.

¹ Der Arm in Mss setzt daher ausgleichend auch im zweiten Gliede den Plural, und der Memph thut desgleichen in einer Variante.

² Dies ist von Tischendorf übersehen.

³ Vgl. dazu Acta Petri cum Simone VII, P. 53, 18 in den Act. apost. apocr. ed Lipsius et Bonnet, wo prima autem sabbatorum steht, während die sahidische Übersetzung **ⲉⲛ ⲡⲟⲩⲧⲁ ⲁⲉ ⲓⲛⲥⲁⲃⲃⲁⲩⲱⲛ** = **μὴ δὲ τοῦ Ქⲁⲃⲃⲁⲩⲱ** zeigt, und der lateinische Text selbst P. 79, 8 alia die post sabbatum bietet. Mitteilung von Herrn Dr. C. Schmitt.

⁴ Vs. 11 hat noch **g¹ sabbato**, obwohl in Vs. 10, 12 der Plur. steht.

Somit ist eine tiefe Störung des Textes im Mrk 1, 21 erwiesen, die älteste Form bietet Syrsin, der vom Einzuge in Kapernaum Nichts hat, sodass die Erzählung garnicht dort lokalisiert ist, und nun ist es Zeit Luk 4, 16, 31 in Betracht zu ziehen. Vs. 16 handelt von einem einzelnen bestimmten Besuche der Synagoge am Sabbath, das drückt Syrsin wie Pesch durch **ܠܝܘܒܬܐ ܕܝܠܕܐ** = am Samstage aus, und dasselbe will der griechische Ausdruck **τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββ.** d. h. am Tage der Ruhe, **τῶν σαββάτων** ist nach dem Sprachgebrauche des Pentateuch von den Griechen korrigiert. Ganz anders ist der Sinn 4, 31, wo Syrsin und Pesch übereinstimmend den Plural **ܣܒܥܐ** = **ἐν τοῖς σάββατι** wie die Griechen haben. Der Vers sagt: Nach seiner Flucht von Našrat siedelte Ješu' nach Kapernaum über und pflegte dort an den Samstagen (in der Synagoge) zu lehren. Hier ist der Plural notwendig und darum auch in Syrsin vorhanden, also alt. Dies ist nun im Lichte der biographischen Ordnung des Lukas hochbedeutend. Von der Johannesbewegung ergriffen, gieng Ješu' von Našrat, wo er erzogen war, ebenfalls zum Jordan zur Taufe 3, 21, zog sich dann in die Wüste zurück 4, 1 worauf er in Galiläa herumziehend lehrte und berühmt wurde 4, 14. Bei dieser Gelegenheit kam er auch in seine Heimat Našrat und hielt nach seiner Gewohnheit am Sabbath dort einen Vortrag 4, 16, wo er wohl bekannt war 4, 22. Es kommt zum Streit zwischen seinen Landsleuten und ihm, er muss flüchten, und nimmt nun seinen Sitz in Kepharnahum, wo er allsabbathlich lehrt und Staunen erregt 4, 31. Hier war die Familie und die Geschäftsteilhaber des Šim'on, der später Kefa genannt wird, mit dieser Familie ist Ješu' befreundet 4, 38, und die ersten, die sich ihm nahe anschliessen sind eben Šim'on und seine Geschäftsteilhaber, die Söhne Zabdai's, Ja'qob und Johanna. — Das Alles ist sachlich vernünftig und innerlich glaubwürdig, es hängt vollkommen zusammen. Namentlich der Anschluss der ersten Schüler ist wohl vorbereitet und natürlich. Damit vergleiche man Markus: Die Wanderung zu Johanna, dem Täufer, 1, 9 der Rückzug in die Wüste 1, 12 und die Wanderpredigt in Galiläa 1, 14 sind wie ein kurzes Summarium nach Lukas. Nun aber folgt die Jüngerberufung, die bei Lukas wohl vorbereitet ist, in einer ganz abrupten und daher den Eindruck des Wunderbaren machenden Weise. Denn wo hielt sich Ješu' auf, als er sie berief? Waren sie ihm wildfremde Leute? Nach Lukas durchaus nicht! Und da springt nun die Bedeutung der Variante von **παράγων** SBD Arm Memph und **περιπατῶν** AΓΔΠ Syrsin Pesch Mrk 1, 16 in die Augen. Wer **παράγων** sagt, der lässt Ješu' ein Wanderleben führen, wer **περιπατῶν** sagt, der giebt ihm einen festen Wohnsitz, wie Lukas, und lässt ihn einen Spaziergang machen. Das **περιπατῶν** ist aber als

von Syrsin geboten das älteste, und damit legt der alte Markustext selbst Zeugnis für die sachliche Darstellung des Lukas ab. Im Mrk ist der Besuch in Naṣrat und die Übersiedlung nach Kefarnaḥum übergangen und dadurch der Pragmatismus in Unordnung geraten. Bei Luk kommt Ješu' von Naṣrat nach Kefarnaḥum und bleibt dort, bei Mrk führt er ein Wanderleben, beruft gelegentlich ihm ganz unbekannte Leute zu Schülern, zieht in Kefarnaḥum — wenn die Griechen richtig den Urtext geben — ein und lehrt εὐθὺς an allen Sabbathen, d. h. er bleibt auch dort. Und nun geht Mrk 1, 21 = Luk 4, 31, Mrk 1, 23 = Luk 4, 33, Mrk 1, 29 = Luk 4, 38, Mrk 4, 35 = Luk 4, 42 absolut parallel, — dann fällt die Jüngerberufung aus, die im Mark anticiptiert ist — worauf Mrk 4, 40 die Parallele mit Luk 5, 12 richtig weiterführt.

Das Kommen nach Kefarnaḥum ist Luk 4, 31 motiviert, nach der Jüngerberufung in Mrk 1, 21 aber ganz und gar nicht motiviert. Um die Jünger zu berufen musste Ješu' schon in Kefarnaḥum sein, von wo aus er περιπατῶν = spazierend sie berief.

An dieser Stelle lässt Syrsin das καὶ εἰσπορεύεται εἰς Κεφαρναούμ aus! Das halte, wer Lust hat, für ein Versehen! Es ist eine redaktionelle Glättung durch den Zusatz dieser Worte vorgenommen, und darum ist der griechische Text aus allen Fugen geraten, und das geistreiche εὐθὺς obendrein noch beigefügt. Die Textkritik zeigt hier eine Textlage, die über ihre Mittel hinausgeht. Hier tritt die Kompositionskritik ein. Aber wo bleibt dann Markus als ältestes Evangelium?

Die Wirkung der Überarbeitung lässt sich bis Vs. 29 verfolgen. Das εὐθὺς, das Vs. 23 in ADΔ al, in Arm, der hier seine syrische Unterlage besonders deutlich bekennt¹, in bcfqd und in Syrsin Pesch fehlt, — dagegen in SBL 1. 33. 131. 209 und in Memph erscheint, — giebt das Signal. Die Schwankung des οἶδα oder οἶδαμεν Vs. 24 ist gleichfalls kein Abschreibefehler sondern Ergebnis einer Überlegung, und dabei stehen die Auktoritäten so: οἶδα BADCFΠ al., bcdq, Hieron, Syrsin, Pesch, Philox, Ulf, οἶδαμεν SΔL Arm, Äth, Memph, wobei Arm einer Überarbeitung verdächtig. Irenäus IV, 11, 3 beweist nicht genug, weil er (wie Euseb und Hilarius) auch im Zusammenhange das Subjekt daemones videntes dicebant: Scimus te hat, und so bleibt eigentlich nur Origenes IV 170. 389 et int 2, 138 übrig. Die Verbindung von Memph, Äth, Origenes weist auf primaer alexan-

¹ Sein Ausdruck ܝܪܪܐܢܝܝܐ ܐܠܗܐ ܕܥܝܪܐ ܝܗܝܐ ist translitteriert aus einer syrischen Vorlage wie die Syntax zeigt. Wenn der Arm gleich danach gegen die Syrer οἶδαμεν hat, so ist das auf Rechnung der Konstantinopler Revision zu setzen.

drinischen Text, dem Syrer und Lateiner entgegenstehen. So ist also entweder οἰδαμεν nach ἡμῖν oder οἶδα nach αὐτῷ geglättet.

Auch das für Mrk sonst charakteristische συζητεῖν hat Syrsin nicht, die Pesch aber stellt es ein, und das folgende τί ἐστὶν τοῦτο fehlt bei ihm ganz, während Pesch es ergänzt. Hier ist die griechische Konstruktion sehr unsicher. Es lesen

| | | |
|-----------------|--|---|
| BS | τι ἐστὶν τοῦτο διδασχῃ καινῇ | κατ ἐξουσίαν |
| Memph | οὔτ πε φαι οὔτβω ὑπερὶ πε | χε ἕην οὔτρεπῳ |
| A | τι ἐστὶν τοῦτο τις ἡ καινῇ αὐτῇ διδασχῇ | οτι κατ ἐξουσίαν |
| Ulfil | hva sijai þata? hvo so laiseino so niujo | ei miþ valdufnja |
| Δ | τι ἐστὶν τοῦτο τις ἡ διδασχῇ ἡ καινῇ αὐτῇ | οτι κατ ἐξου- |
| a | quidnam est hoc quae doctrina nova haec quia in potes- | |
| f | quidnam est hoc quae doctrina haec nova quia cum potes- | |
| D | om — — | τις ἡ διδασχῇ ἐκείνῃ ἡ καινῇ αὐτῇ ἡ ἐξου- |
| d | om — — | quaenam est doctrina ista nova haec potes- |
| b | om — — | quae esset doctrina ista om cum potes- |
| ff ² | om — — | quaenam esset haec doctrina om om potes- |
| c | om — — | quaenam esset haec doctrina in potestate |
| q | om — — | quae esset doctrina ista nova cum potestate |
| Arm | ղինչ է այս | նոր վարդապետութիւնս զի |
| Philox | quid est hoc, quae est doctrina nova haec, quod cum potes- | |
| BS | καὶ τοῖς πνεύμασι | |
| Memph | գորազգառն աստուծոյ | |
| A | καὶ τοῖς πν. | |
| Ulfil | jah ahmam | |
| Δ | σιαν καὶ τοῖς πν. | |
| a | tate et spir | |
| f | tate et spir | |
| D | σια οτι καὶ τοῖς πν. | |
| d | tas quia et spir | |
| b | tate et quia spir | |
| ff ² | tatis et quoniam spir | |
| c | quam spir | |
| q | et quia spir | |
| Arm | իջնանութեամբ և այսոց | |
| Philox | tate etiam spir. | |

Hier liegen sichtlich zwei Textgruppen vor, die eine ohne τί ἐστὶν τοῦτο, die andre mit diesem Gliede, und die letztere ist verschieden redigiert, wie die Satzbildung des Gliedes κατ ἐξουσίαν zeigt, nämlich:

I ohne τί ἐστὶν τοῦτο D, Altlat bcf²q, Syrsin und der Basler, Äthiope, der auch in Vs. 31 mit Syrsin geht.

II, a, mit τί ἐστιν τοῦτο, ohne Satzbildung B^s, Altlat beff²q

b, mit Satzbildung durch ὅτι bei κατ' ἐξουσίαν AD, Ulf, Memph, Latein fd, Hieron, Arm, besonders umständlich Δ

c, Abtrennung des gebildeten Satzes durch und, Pesch: was ist dies, und was ist diese neue Lehre.

Die Entscheidung über die älteste Form ist aus Vs. 22 zu entnehmen, der die zu beweisende These formuliert. Sie lautet: Er lehrte sie ὡς ἐξουσίαν ἔχων d. h. als ein mit besondrer Macht Begabter. Die Dämonenaustreibung beweist diese Macht, und darauf hin fragen sich die Zuschauer: Was ist diese neue Lehre, die ihm die Kraft giebt auch den Dämonen zu gebieten, was „ihre Schriftgelehrten“ (so Syrsin) nicht konnten. Daraus folgt, dass τί ἐστιν τοῦτο ganz überflüssig ist, und in D Altlat Syrsin mit Recht fehlt. Dann bleibt nur die Frage τίς ἡ καινὴ αὐτῇ ἡ διδαχὴ κατ' ἐξουσίαν; καὶ τοῖς πνεύμασι κτλ. und das ist genau der Text, der sich nach Streichung des Ungehörigen aus der Kombination von B^sAD, Altlat beff²q und Syrsin ergibt, und Syrsin zeigt noch dazu wie das κατ' ἐξουσίαν zu verstehen ist. Das κατὰ ist wie in κατὰ κράτος, κατὰ μέρος, κατὰ φύσιν, κατὰ τύχην, κατ' ὀργήν (zornig) ganz adverbial zu nehmen und es bedeutet: Was ist diese neue wunderkräftige Lehre? Auch (= selbst) den unreinen Geistern gebietet er etc. Das wollen auch die Lateiner mit in oder cum potestate und mit doctrina potestatis. Syrsin löst den Satz auf: Was ist diese neue Lehre, dass er Gewalt besitzt — nämlich durch diese Lehre — und den unreinen Geistern gebietet. In Pesch ist das **ⲙ ⲙⲁⲩ ⲙⲁⲩ** (und deutlich auch in Philox das **ⲙⲁⲩ ⲙⲁⲩ ⲙⲁⲩ**) Ausgleichung mit der griechischen Interpolation des τί ἐστιν τοῦτο, und ihr Schlusssatz ist aus Syrsin umgebildet. Wie die verwirrende Interpolation auf die Herausgeber gewirkt hat zeigt diese Zusammenstellung:

Griesbach: τί ἐστι τοῦτο; τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὐτῇ ὅτι

Lachm. Treg. Westc.-H.: τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ.

Tischendorf VIII: τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν.

Griesbach: κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πν.

Lachm. Treg. Westc.-H.: κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πν.

Tischendorf VIII: καὶ τοῖς πν.

Schon Griesbach vermutet, dass τί ἐστιν τοῦτο zu streichen sei, das auch Luk 4, 36 in seiner Vorlage nicht fand.

Das εὐθὺς πανταχοῦ des B, fehlt Vs. 28 in Syrsin & Memph¹ Arm Altlat ff²c und sonst, nur εὐθὺς haben AD Ulf Pesch Philox fd, nur

¹ In einzelnen Mss ist dann εὐθὺς nachgetragen, πανταχοῦ aber nicht.

πανταχοῦ haben bq.¹ Man sieht die Stadien der Erweiterung, aber den sachlich richtigen Schluss hat allein Syrsin bewahrt mit den Worten: Und viele giengen ihm nach. Wo aber diese Worte stehen, da ist ein Abschluss, und sie sind gestrichen um die unmittelbare Fortsetzung in Vs. 29 zu ermöglichen, wo wieder das redaktionelle εὐθὺς in B^S und εὐθέως in A erscheint. Wer nachweist, wo εὐθέως lokal gebräuchlich war statt εὐθύς, der hat eine Spur davon, wo A geschrieben ist. Die Streichung der Worte πολλοὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ dient, wie oben der Einsatz von εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναουμ, der straffern pragmatischen Zusammenarbeit des Evangeliums.

Vs. 29. Es ist nicht sicher, ob Syrsin nicht so zu verstehen ist: Sie kamen zu dem Hause des Šim'on Kefa; Andreas, Ja'qob und Johānnan waren mit ihm. — So ist der gedruckte Text in Syrsin sicher zu verstehen, aber ωαῖμϙ ist in ωαῖιϙ verschrieben, und es soll sich eine Spur von ρ finden so dass ωαῖιμϙιϙ = (Σίμωνος) καὶ Ἀνδρέου möglich scheint.

Vs. 31 Redaktionsspur ist das Streichen des ὁυαα = und sie stand auf = καὶ ἠγέρθη, das, obwohl höchst passend, nur von Syrsin, Äth und 16 und Philox unter * geboten wird. Grund der Streichung ist das voranstehende ἤγειρεν αὐτήν = er richtete sie auf, nämlich auf ihrem Lager, welches dann das folgende „Aufstehen“ als überflüssig erscheinen liess². Syrsin hat εὐθὺς ἀφῆκεν αὐτήν ὁ πυρετός in der Form ϙουαα ϙα, die ursprünglich ist und in Pesch mechanisch durch ϙιαα ersetzt ist. Vgl. P. 17. Tischendorf fand das sachlich höchst passend, strich es aber mit ^{SB} Memph Arm, obwohl es in ADΓΔΠ al Syrsin Pesch¹ Basl. Äth bcfqff²g^{1,2} Ulf Philox allerdings in verschiedener Stellung steht. Der Vers ist in c ganz identisch mit Syrsin. Wieder das Zusammentreffen von einem Altlat und einem Ursyrer! Es liegen zwei Stufen der Redaktion vor, wobei die zweite sich noch differenziert:

I, Volle Form Syrsin c Äthiop.

II a, Streichung von καὶ ἠγέρθη, das sicher Niemand nach dem καὶ ἤγειρεν αὐτήν eingeschoben hätte, so gut wie allgemein, denn nur Syrsin, 16, Philox und der Basler Äthiop haben es.

b, Tilgung des nötigen εὐθύς ^{SB} Memph Arm, nachdem vorher

¹ Pesch hat Vs. 28 ϙιαα, was nach P. 17 jüngeren Nachtrag beweist.

² Man gebraucht griechisch ἐγείρεσθαι für aufstehen z. B. Malalas Chronographia P. 322 Z. 13 κελεύσας ... ἐγείρεσθαι τὸν κατὰ καιρὸν βασιλέα καὶ προσκυνεῖν d. i. befehlend ... dass der jeweilige König aufstehe und anbete etc. — und ἀνεγείρω für Aufrichten einer Statue ibid. 202 Z. 19. Das Alter dieser Ausdrucksweise zeigt das Logion des Oxyrrhynchus-Papyrus λίθον ἐγείρειν.

der Euthyskünstler in Vs. 28, 29, 30 seines Amtes zur Unzeit gewaltet hat.

Dies Bild ist mit dem zu Vs. 27 gewonnenen Redaktionsbilde zusammenzuhalten und zu erwägen.

1, 32 ^{Am} Sonnenuntergang aber. Syrsin drückt nur aus ὅτε ἔδω ὁ ἥλιος oder nach Luk 4, 40 δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου ohne das ὁψίας δὲ γενομένης der Griechen. Mit ihm gehen beq: Cum autem Sol occidisset (et adfer. e) ferebant ad eum, und sicher ist ὁψίας γενομένης neben der genaueren Zeitbestimmung nach dem Sonnenuntergang sehr überflüssig und sogar falsch. Nachdem die durchgehende Retouche des Markustextes bisher nachgewiesen ist, wissen wir was davon zu halten ist. — Von Vs. 21 an geschieht alles Erzählte am Sabbath, Vs. 28 ist eine Zwischenbemerkung, und darum beginnen die Juden erst mit Sonnenuntergang, d. h. kurz vor dem mit dem Aufgange des ersten Sternes beginnenden Sonntage die Sabbathsruhe zu schliessen. Über das Tragen eines Lebenden auf einem Bette wird Sabb. 10, 5 diskutiert, es soll erlaubt sein, oder genauer, es erfordert kein Schuldopfer, eine Leiche zu tragen aber soll nicht erlaubt sein. Daher erscheint es bedeutungsvoll, dass die Juden erst am Sabbathschlusse ihre Kranken bringen, während Ješu' am Sabbath selbst von Vs. 21 an zwei Leidende geheilt hat. Er wirkt sofort, die Juden warten bis zum Sabbathende.

Unsere Stelle ist als starke Stütze der Griesbachschen Hypothese angesehen worden, dass Markus aus Matth und Luk kompiliert sei, weil ὁψίας γενομένης aus Matth 8, 16, und ὅτε ἔδω ὁ ἥλιος aus Luk 4, 40 entnommen sei. (Holzmann Einleitung², P. 361). Der an sich schwache Grund wird durch den Text des Syrsin ganz hinfällig.

Vs. 34 Die Vergleichung der Überlieferung in Syrsin mit den übrigen Zeugen, namentlich D, Pesch und Altlateinern zeigt wieder, dass am Texte vielfach redigiert ist. Es liegt hier im Kleinen vor, was wir Matth 4, 24 im Grossen gesehen haben.

Vs. 37 Viele Menschen suchen dich. Pesch hat alle Menschen und so die übrigen Zeugen. Wo liegt die Wirkung der Reflexion? Ist viele oder alle das Originale? Mir scheint alle eine theologische Reflexion zu sein.

Vs. 38 χωροπόλεις, zuerst bei Strabo, Marktflecken, ist gelehrte und falsche Beschränkung. Warum sollte er nur in Marktflecken gehn, und nicht auch in Dörfer und Städte? Pesch D Ulf, abcfδὺ Hieron sowie Araber in G. H(ornes) Ausgabe der memph. Evgl. gehn mit Syrsin: Flecken und Städte. Lightfoot sucht nachzuweisen, dass χωροπόλεις solche Orte bezeichnet, die eine Synagoge haben, Kirchdörfer. Eine seltsame Beschränkung für den Bergprediger! Es ist κόμας καὶ πόλεις zu lesen.

Vs. 38—39 Das ἐξῆλθεν regt die Frage an, von wo er ausgieng. Vom Himmel bei Gott? Dann ist es ganz später Text. Oder von Kapernaum? Dann kann es nach Vs. 21 Syrsin nicht haben. Und er hat es auch nicht, sein **ⲁⲗⲁⲕ** = veni wird nur von den griechischen Uncialcodices verworfen, die Altlat abcf Hieron, die Syrer Syrsin Pesch¹, — der Arm Memph² und Ulfilas wissen Nichts von ἐξέρχεσθαι hier. Hier steht die Auktorität aller alten Kirchen gegen die griechische Kirche, in ihr aber hat die Ferrargruppe (69. 124. 346) auch ἐλήλυθα schlechthin. Und da soll wieder **Ⲛⲃ** Recht haben! Dass hier redigiert ist, zeigt auch die sprachliche Ungelenkheit des ἦλθεν κηρύσσων εἰς (! so auch die Ferrargruppe) τὰς συναγ. αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν. Das ist eine Dopplung des εἰς, die in Pesch nachgetragen ist für den einfachen Text des Syrsin: und er predigte in allen Synagogen Galiläa's. Dass εἰς τὰς συν. nicht erträglich gefunden ist, beweisen die griechischen Uncialhdss., die *en* korrigieren. Man vergleiche die Altlat be: et erat praedicans in (omnibus e) synagogis Galilaeae (in tota Galilaea e) itemque (et e) daemonia expellens. Syrsin latinisiert ergibt: et erat praedicans in omnibus synagogis Galilaeae et daemonia expellens, also καὶ ἦν κηρύσσων ἐν πᾶσι ταῖς συν. τῆς Γαλ. καὶ δαιμόνια ἐκβάλλων. Das ἦν ist verbreiteter Text, ἦλθεν ist Reflexion in **ⲚⲃⲘ**, die selbst im Memph nicht durchgedrungen ist, da **ⲁⲕⲓ** = ἦλθεν in E 3 (Horne) fehlt und durch **ⲁⲕⲓⲱⲓⲱⲩⲱ** = praedicavit ersetzt wird. Die höhere Kritik des Markus sollte sich erst den Urtext verschaffen, ehe sie silbenstechende Kombinationen wagt.

Vs. 42 Ich will, sei rein! Und alsbald ward er rein. Das ist ein Ausdruck wie: Es werde Licht, und es ward Licht. Daneben steht die Dopplung καὶ εὐθὺς [ἀπ' ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ] ἐκαθερίσθη³, welche gegen Syrsin in Pesch Memph Arm Ulf Hieron eingedrungen ist. Aus dem Verhältnis von be erlernt man, dass eins von beiden überflüssig ist, und die rhetorische Form von Syrsin zeigt, dass das Eingeklammerte die falsche Erweiterung ist. In b steht nur: Volo, mundare, et discessit⁴ ab eo lepra, er hat nicht et mundatus est im Texte. Entsprechend bietet e: Volo

¹ Lateiner und Syrer besitzen in exire und **ⲁⲩⲁ** einen völlig scharfen Ausdruck für ἐξέρχεσθαι.

² Sein Zeugnis (**ⲉⲩⲁⲙ**) wiegt besonders schwer, weil in vielen Mss. das εἰς durch **ⲉⲃⲟⲗ** nachgetragen ist.

³ Solche Ciselierarbeit, wie die Erörterung von ἐκαθερίσθη und ἐκαθαρίσθη, kann ohne Schaden neben der notwendigen kritischen Waldräutung in diesen Texten noch auf lange ruhen.

⁴ Hier ist Nichts von εὐθὺς zu finden, aber e bietet continuo; a mit statim zeigt die jüngere Stufe. Vgl. P. 20.

mundare et continuo abiit ab eo lepra. Syrsin be haben die Dopplung nicht, original erscheint Syrsin, in be hat der Parasit die Urlesart vernichtet, aus dem sofort darzulegenden Grunde. Das εὐθὺς ist wie rhetorisch gut, so auch durch e und Syrsin **ⲉϥϣⲏⲥ**, das auch in Pesch statt **ⲉϥⲱⲥ** erhalten ist, als echt mindestens gut gegen b geschützt. — Warum ist aber eingeschoben: und alsbald verliess ihn der Aussatz? Antwort: Weil nach Levit 13, 6 ff. das Aufhören der Krankheit für sich allein das Reinsein noch nicht mit sich bringt, sondern dazu die priesterliche Reinerklärung gehört, die καθαρίζειν genannt wird, für die Levit 14, 1 ff. der Reinigungsritus folgt, nach dessen Ende Levit 14, 20 die Reinigung erst vollendet ist. Die LXX mit καὶ καθαρισθήσεται beweist es. Es war also Reflexion auf das von Markus ignorierte jüdische Gesetz, die den Einschub veranlasste, und dieselbe Reflexion bewirkte dann in be die Streichung von et mundatus est, er war ja noch nicht rein. So deckt die Darstellung in be die Anforderung des mosaischen Gesetzes vollkommen, diese überlegte Konformierung mit dem Gesetze aber spricht gegen die Originalität des Textes, dessen Urform in Syrsin bewahrt ist. Markus war kein judaisierender Evangelist, er verfeinerte stilistisch Matth 8, 3, die Revisoren aber zogen Luk 5, 13 in Betracht, und die Worte καὶ εὐθὺς ἀπ᾽ἧλθεν κτλ. sind im Griechischen Wanderworte, wie schon Lachmann bemerkt hat.

Vs. 43 und er bedrohte ihn, ohne das in Verbindung damit sinnlose καὶ ἐξέβαλε αὐτόν, das in Pesch nach jüngerer griechischer Form nachgetragen ist. Der ganz überflüssige Vers fehlt in c und b; aber e hat nur et ejecit eum et ait illi vide. Es stehen sich Syrsin und e gegenüber, jener sagt: καὶ ἐνεβριμήσατο αὐτῷ καὶ εἶπεν, wofür e καὶ ἐξέβαλεν αὐτόν καὶ εἶπεν bietet, das dann den Sinn hat: Er trieb ihn von sich fort. Wir haben hier alternative Lesarten, von denen die des Syrsin den Vorzug verdient, da das Forttreiben nicht am Platze ist, wohl aber das ernste Befehlen zu schweigen. Die Stelle ist Matth 8, 4 parallel und gilt als Beweis dafür, dass hier Matth dem Mrk als Vorlage folgte, bei dem das Schweigegebot — doch sonst für Dämonische! — solenn ist, das Matth anderswo nicht hat¹. Man meint Matth sei hier „aus der Rolle gefallen“. Holzmänn Einltg.² 368. Aber man bedenke die kritische Schwankung hier, wonenben Matth 8, 1, 2 in Syrsin leider fehlt² und Matth 8, 1 solch ein Verbot als verkehrt erscheinen lässt.

¹ Matth hat das Schweigegebot 12, 16; 9, 30 beide Male nicht passend.

² In diesem Zusammenhange erwäge man meine Bemerkung Matth P. 199 über die Textlage am Schlusse der Bergpredigt, auf den diese Heilung des Aussätzigen folgt.

Präjudiz giebt, dass sie gelehrte und zwar falsche Glosse 1 Sam 21, 2 sind, welche dann nachgetragen ist. Die Frage ist konnex mit der nach der Korrektur falscher alttestamentlicher Citate, von der zu Matth 15, 4 P. 244 geredet ist. Die fraglichen Worte fehlen in Syrsin, Dd, abeff²i.

Vs. 27 Der Sabbath ist wegen des Menschensohnes (d. h. Menschen) geschaffen, ohne die Ergänzung: nicht der Mensch wegen des Sabbathes, die in Pesch sich findet. Diese Art logischer Kompletierung ist eine Verwässerung, die die Schärfe des Schlusses vermindert. Ähnlich ist in abc Vs. 22 zu Nemo mittit vinum novum in utros veteres unnützer Weise zugesetzt sed in novos. Dass Vs. 27 einer Überarbeitung unterzogen ist, ersieht man ausser dem, was wir aus Syrsin erhoben haben auch aus D und den Altlateinern, denn cedff² lassen den ganzen Vers fort und a macht einen vermutlich vollkommen echten, aber überall getilgten Zusatz, der einen Abschnitt in der Komposition des Evangeliums an eben der Stelle markiert, wo Syrsin einen Absatz hat. Dieser Zusatz in a steht in den übrigen Texten 3, 21, passt aber hier besser als dort.

Der Grund für die Tilgung der Worte in D: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht“ mit der daran gehängten Konsequenz, dass der Mensch Herr ist über den Sabbath, — denn das ist der wahre Sinn, und nicht etwa der Menschensohn¹, — liegt auf flacher Hand. Mit einem solchen Prinzip liess sich ein hierurgischer Kultus weder bei Juden noch bei Christen aufrecht erhalten. Er war damit unter die Beurteilung des menschlichen Bewusstseins gestellt, das der priesterlichen Anforderung gegenüber frei wurde. Solche und ähnliche Prinzipien konnten in der Kirche nicht geduldet werden, sie meistert ihren Meister, indem sie ihn, und nicht etwa den Menschen für den Herren des Sabbathes erklärt. Dasselbe haben wir schon zu Matth P. 88 auseinandergesetzt. Wir haben die Disziplinarredaktion vor uns. Nun vergleiche man die Texte, wobei ich für de die Minutien bei Seite lasse:

| D | b | ade |
|---|---|---|
| καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προ- θεσεως ἔφαγεν καὶ ἔδω- κεν τοῖς μετ' αὐτοῦ οὖσιν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν, λέ- γων δε ὑμῖν Sach- | et manducavit panes propositiones et dedit his, qui cum ipso erant, quos non licebat mandu- care nisi solis sacerdoti- bus. Dico autem vobis | et panes propositionis edit et dedit eis qui secum erant, quos non licebat edere nisi sa- cerdotibus. Dico au- tem vobis Sach- |

¹ Das bedarf keines Beweises, sondern ist selbstverständlich. Wer es nicht annehmen will, hält es für möglich so zu schliessen: Amerika ist für die Amerikaner gemacht, also ist der Herr Amerikas — z. B. der Kaiser von China.

liche Lücke quia sabbatus propter
 κύριός ἐστιν ὁ hominem factus est, quoniam filius
 υἱός τοῦ ἀνθρώπου καὶ non homo propter sab- hominis dominus est
 τοῦ σαββάτου. batum, quia dominus etiam ipsius sabbati

SB

τοὺς ἀρ. τ. πρ. ἔφαγεν, und das aufgelegte Brot
 οὗς οὐκ ἔξεστι φαγεῖν εἰ ass, was nicht gestattet
 μὴ τοῖς ἱερ. καὶ ἔδωκεν war zu essen ausser den
 καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν Priestern? Und er gab
 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ auch denen, die mit ihm
 σαβ. διὰ τὸν ἄνθρωπον waren. Und er sprach
 ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρω- zu ihnen: Der Sabbath
 πος διὰ τὸ σάββατον, ist wegen des Menschen
 ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱός geschaffen deshalb ist
 τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ der Herr des Sabbath's
 σαββάτου. der Sohn des Menschen.

liche Lücke
 quoniam filius
 hominis dominus est
 etiam ipsius sabbati
 [a add. Et cum audis-
 sent qui ab eo erant
 exierunt detinere eum,
 dicebant enim quia
 extitit mente]

Man wird finden, dass Syrsin den besten Text hat, ihm fehlt die falsche Inversion οὗς οὐκ ἔξεστι von D, die falsche Kompletierung καὶ οὐχ ὁ ἀνθρ. διὰ τὸ σαβ. von SBb, nicht die Lücke von Ddae; nur der Zusatz in a könnte wirklich in Syrsin getilgt sein, wenn er in a echt ist. Ist der Zug in a wirklich original, so vervollständigt er das Bild, das Syrsin bietet, höchst angemessen. Ein Wort wie das, dass der Mensch Gewalt hat über den Sabbath, musste den Hörern als Raserei erscheinen. Daran schlosse sich 3, 2 vorzüglich an, die Leute — nicht allein Pharisäer — achten darauf, ob er wirklich nach so „verrückten“ Anschauungen handeln werde. Und sein Appell an ihr richtiges Gefühl, der mit Schweigen beantwortet wird, betrübt ihn wegen der Erstorbenheit ihres Sinnes. Denn

III, 5 ist „über die Erstorbenheit ihrer Herzen“ der tiefe und wahre Ausdruck, der als νέκρωσις in Dd und als super emortua illorum corda in eff²i erscheint. Das sind die Toten, die ihre Toten begraben mögen, bei denen der lebendige Puls erstorben ist. Daneben ist πώρωσις und πήρωσις der griechisch lateinischen Masse eine theoretische Verflachung, die vielleicht aus Rom 11, 25 stammt. Richtig ist die Blindheit Mrk 6, 52; 8, 17 auch in Syrsin (und in Latt obtusum) ausgedrückt, denn in diesen Stellen handelt es sich um Verstandesschwäche, hier aber um erstorbenes Gefühl. Daher auch Pesch nicht πήρωσις sondern Härte (κράστω) ausdrückt,¹ denn πώρωσις ist Verhärtung πήρωσις Blindheit.

¹ In diesem Zusammenhange erscheint es daher höchst auffallend, dass der

Übrigens aber muss ich zur Steuer der Wahrheit doch mitteilen, dass auch im Talmud die Lehre vertreten wird, dass der schwer Kranke am Versöhnungstage das Fasten brechen darf, und am Sabbath zu heilen erlaubt ist Jom. 83^a, 84^b und dass um des Menschen willen das Verbot der Arbeit für gewisse Gegenstände ausser Acht gelassen werden kann. Der Ausdruck ist גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה d. h. so gross ist die Würde des Menschen, dass sie auch ein Verbot der Thora aufhebt. Die Fälle bei denen dieser Satz vorkommt, betreffen den Transport einer Leiche in den Vorraum (כרמלית), und die Befriedigung körperlicher Notdurft (הוצרך לנקביו) am Sabbath. So Sabb. 94^b, Erub. 41^b. — Vgl. dazu Berach 19^b, Sabb 81^b, Menah 37^b. — Etwas anders gewendet erscheint der Satz Meg 3^b wo wegen der Würde der Verstorbenen das Verbot für den Hohenpriester, sich durch eine Leiche zu verunreinigen, aufgehoben werden soll. Aber es handelt sich hier überall um einzelne Ausnahmefälle, zu dem Satze, dass der Mensch Herr des Sabbaths ist, der auch Luk 6, 4 in D in schärfster Form ausgeführt aber durch die disciplinäre Revision (Matth P. 88) beseitigt ist, haben sich die Talmudjuristen nicht erhoben, und auch in der Kirche ist der Menschensohn, d. h. der Mensch in den Sohn der Menschen, d. h. Christus verwandelt.

Vs. 6 das überflüssige, und genau genommen verkehrte κατ' αὐτοῦ der Griechen Lat Memph fehlt richtig in Syrsin so wie bei bc, in die Pesch ist es also nachträglich hineingesetzt. Arm drückt περὶ αὐτοῦ aus. — Vs. 5 wie die andere, das in fast allen Griechen fehlt, ist in Hrs und in abcg² (sicut et alia oder altera) erhalten, die das theilweis überlieferte ὅγχις nicht haben, das ganz überflüssig ist. D entschädigt uns dafür durch εὐθὺς, beweist also nach P. 22 deutlich die Redaktionsarbeit. Vs. 7—12 haben griechisch mancherlei Textschwankungen und sind inhaltsleer, im Übergehen des stark übertreibenden καὶ ἀπὸ ἰδουμαίας (vgl. Luk 6, 17) hat Syrsin die Altlat cff²c^{scr} und den Arm zu Genossen. Es fehlt aber auch in der ersten Hand von s und in 118, 258. Soll das echt sein, weil es in B steht? Der wirre Zustand der Griechen kommt auch darin zur Geltung, dass die unreinen Geister niederfallen statt der von ihnen Besessenen. Das hat Syrsin nicht, und selbst in der Pesch, die sonst hier nach der griechischen Redaktion überkorrigiert ist, da sie ἀπὸ ἰδουμαίας ausdrückt, ist dies Stückchen mit Syrsin identisch geblieben. Das Ganze sieht wie ein Abschluss eines längern Abschnittes aus, wie Matth 4, 24, aber das Gehen zum Meere und Fordern eines Schiffes Vs. 9 giebt keinen gesunden Fortschritt.

Memph auch Mrk 6, 52; 8, 17 verhärtet, oculi ausdrückt, und dass die Pesch 8, 17 ebenfalls hart ܡܥܝܢ und 6, 52 verdickt, ܡܥܝܢ hat. Ulfilas verwendet daubjan, die Herzen taub machen.

Vs. 13—19 das Aufsteigen auf das Gebirge, nachdem eben ein Schiff verlangt ist, schliesst nicht an, und die Konstruktion hapert von Vs. 16 an sowohl in Syrsin als in den Griechen, wo die Akkusative Ἰάκωβον etc. in der Luft schweben. Hat man aber erst bemerkt, dass in Syrsin die Worte: „die rief er Bnai Regeschy“ der einzige Stein des Anstosses sind, nach deren Ausschluss die Berufung der Zwölf ganz richtig verläuft, dann erklärt sich sein Text, der der Griechen freilich bleibt unheilbar alteriert. Insbesondere erweisen sich B⁸ΔC* nebst der Ferrargruppe 13. 69. 124. 346 durch den Zusatz οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν als nach Luk 6, 13 erweitert. Diese Erweiterung ist nun in den Memph aufgenommen, Philox hat sie am Rande. Statt ἐποίησεν, das höchst auffallend ist, bieten Syrsin und selbst Pesch¹ Vs. 14 noch „er wählte aus“, woran sich dann in Syrsin ܩܝܪܐ = und er berief zu diesem Zwecke den Šim'on Kefa richtig anschliesst. Die Griechen machen daraus die Beilegung des Namens Kefa (Petrus), die Mrk 8, 29 nicht hat, und die, wenn sie an dieser Stelle statt gefunden hat, die Erzählung Matth 16, 17 gradezu ausschliesst. Die Auffassung der Stelle als eine Umnamung des Šim'on und die Erteilung des Beinamens Boanerges, Söhne des Donners, an die Zebedaiden kennt schon Justin Dial. c. Tryph. 106, der von einem μετονομάζειν redet. Es versteht sich von selbst, dass Pesch nach den Griechen geändert ist, aber sie bleibt sich nicht konsequent. Denn Vs. 16 setzt sie für ἐπέθηκεν τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρος ein ܟܪܕܐ ܕܝܢܝܐ ܕܫܝܡܥܝܢ = et vocavit Sym'oni nomen Kefa, Vs. 17 aber bleibt sie wörtlich und sagt ܕܡܝܬܝܢ ܕܝܢܝܐ ܕܫܝܡܥܝܢ ܕܝܢܝܐ ܕܫܝܡܥܝܢ = et posuit illis nomen filii tonitru, ohne das originale Boanerges aufzunehmen, das sie durch die Interpretation ersetzt, die Syrsin nach seiner Weise als unnütz auslässt. Somit schwankt der Hersteller der Pesch zwischen ܕܡܝܬܝܢ, vocavit und ܕܡܝܬܝܢ posuit. — Weiter hat Syrsin mit der grossen Masse der Zeugen fast gleich: damit sie bevollmächtigt sei Kranke(!) zu heilen (statt θεραπεύειν τὰς νόσους), aber während Pesch mit ihm stimmend dies als altsyrische Lesart beweist, machen die Griechen und ihr Gefolge aus den Kranken hier Krankheiten. Und das ist dann in B⁸ gestrichen, was in Ägypten durchgedrungen ist, weil von allen Übersetzungen nur der memphitische diese Streichung anerkennt. Aber auch in ihr bringen einige Mss. die Worte in der Form ܥܦܪܫܝܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܕܝܢܝܐ ܕܫܝܡܥܝܢ = θεραπεύειν πάσας νόσους wieder in den Text. Hier nach lag dem Syrsin etwa folgender griechische Text vor:

¹³ καὶ προσεκαλεῖτο οὗς ἦθελεν καὶ ἡλθον πρὸς αὐτὸν καὶ ἐξελέξατο

¹ In beiden fehlt dann auch das auffallende αὐτός Vs. 13, wobei sie c zum Genossen haben.

ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, ἵνα ᾧσι μετ' αὐτοῦ, ἵνα (ohne καί) ἀποστέλλῃ αὐτοὺς καὶ ἔχωσιν (= a et haberent¹) ἐξουσίαν θεραπεύειν ἀρρώστους (cf. 6, 5, 13) καὶ ἐκβάλλειν (τά?) δαιμόνια. Καὶ προσκαλέσατο [τὸν?] Συμεῶνα Κηφᾶν καὶ Ἰακώβον τὸν τοῦ Ζεβ. καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ a) [ἐκάλεσαν αὐτοὺς Βοανη Ργες b)], καὶ Ἀνδρέαν κτλ.

a) Das bei den Griechen hier erscheinende καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδ. τοῦ Ἰακώβου ist in Pesch hineinkorrigiert, es fehlt aber noch in g¹ und g² sowie einigen Griechen, und AF al. zeigen den glossierten Zustand αὐτοῦ Ἰακώβου. Warum mag hier gefeilt sein?

b) Stünde hier καὶ ἐκάλεσε, so könnte es Zwischenbemerkung des Verfassers sein, ohne καί ist es eine Beifügung fremder Hand, die griechisch durch καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς eingelenkt ist. Das zeigt den Weg, auf dem auch die Namenerteilung an Šim'eon Kefa in den Text gelangt ist. Die fremde Nebenbemerkung ist eingesetzt, aber der Fremdkörper hat das Satzgefüge zerstört. — Der Arm transskribiert den Namen banë rëgës, das ist gut syrisch ܒܢܝ ܪܝܬܝ, filii fragoris, die Schreibung ܪܝܬܝ, mit „, dürfte defektive Schreibart für ܒܢܝ ܪܝܬܝ sein, da Syrsin öfter defektive Schreibart hat (z. B. ܪܡܝܬܐ), die aber dann bei den Syrern solenn geworden und allgemein erhalten ist. Auch ὀνόματα Plur. ist gestört.

In Mrk sind die Namen nach der Würde geordnet, die sich dünken liessen Säulen zu sein, Petrus, Jakobus und Johannes stehen voran. Aber gegen Gal 2, 9 ist Petrus schon an die Spitze gestellt. In Matth 10, 2 sind sie nach den Familien verbunden, darum steht Andreas vorn als Bruder neben Petrus. — Das Bedürfnis einer stilistischen Umarbeitung von Vs. 14—19 zeigt e (Evgl. Palatinum Saec. V), wo die Stelle lautet: ¹⁴ „et confirmavit² XII ut essent secum et mitteret illos praedicare evangelium ¹⁵ et haberent potestatem curandi omnem valitudinem et expellendi daemonia et ut circum-euntes praedicarent euangelium di ¹⁶ et inposuit nomen Simoni petrum ¹⁷ communiter autem vocavit eos boanerges quod est interpretatum filii tonitruui. ¹⁸ erant autem hi simon et andreas iacobus et iohannis. philippus et bartolomeus iudas et mattheus. thomas et iacobus alphei. et simon cananeus ¹⁹ et iudas cariotha qui et tradidit illum.“ Dies ist mit c zusammenzuhalten, der auch iudas et matthaeus hat, während in ab der Judas verschwunden und durch L(ebbaeus) ersetzt ist, für den in f Taddeus erscheint. In ff²q ist Lebbaeus recipiert. Das cariotha c verrät den Einfluss der in D

¹ Dies fällt in a völlig aus der Konstruktion und muss darum ein der Revision entgangenes Urstück sein.

² Dies confirmavit ist sehr auffallend, hängt es mit Ordinationsideen zusammen?

niedergelegten Studie, die „den Mann von Kerioth“ zu erkennen glaubte. Matth P. 424. Da c den Tadeus nachgetragen hat erscheinen bei ihm dreizehn Apostel. Über den Apostelkatalog ist Matth 10, 1 ausführlich gehandelt.

Vs. 21 als es seine Brüder hörten. Die Brüder ,**ματῆς** waren gar zu stark, also wandelt Pesch das Wort in ,**ματῶν**= seine Vettern oder Verwandten. Noch stärkere Abschwächungen zeigen die Griechen, die für οἱ „ἀδελφοί“ αὐτοῦ einsetzen οἱ παρ' αὐτοῦ, oder οἱ περὶ αὐτοῦ!, oder μετ' αὐτοῦ, also seine Umgebung. Noch radikaler streichen D und Altlateiner das οἱ ganz, und nun entsteht: **ὅτε ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ: οἱ γραμματεῖς (cod. τειν) καὶ οἱ λοιποὶ κτλ.** = et cum audissent de eo scribae et ceteri (c et Pharisei statt et ceteri) exierunt tenere eum. So dcabf und andere. Dabei ist denn das καὶ in καὶ οἱ γραμματεῖς, das Syrsin Pesch Arm Memph mit den Mustercodices gleichmässig haben, gestrichen, und das ceteri (in c Pharisei) als öde Füllung eingesetzt. Sogar discipuli ist in mm und gat zu finden. Alle diese Änderungsversuche sind sachlich vollkommen sinnlos. Seine Schüler und Freunde können Jesu' nicht für überspannt halten, und die Schriftgelehrten sind noch gar nicht da. In den so alterierten Texten sind dann die Worte οἱ ἀπὸ Ἱεροσολ. καταβάντες entweder gestrichen (ec) oder οἱ γραμματεῖς verdoppelt Dab, und mit dieser Gruppe geht Ulfilas, ist also hier mit D verwandt. — Da Syrsin bei dieser Textgeschichte nur dann begreiflich wird, wenn er als Urvorlage angesehen wird, weil die Pesch nur als Abminderung von Syrsin zu verstehen ist, so ist Syrsin original und alle Griechen geändert, wie auch die Schwankung von παρ', περὶ und μετ' αὐτοῦ ausweist. — Vgl. Codex a zu 2, 27. P. 38.

Ein pragmatischer Zusammenhang der Erzählungen ist gar nicht vorhanden.

Vs. 28 Wer hier das Griechische aufmerksam liest wird an dem **ὅσα** von **SBDE*GHΔΠ*** anstossen, das auf **βλασφημίαι** nicht gehen kann, und von andern daher in **ὅσας** verwandelt ist, und das von **πάντα** sowohl wie von **ἀμαρτήματα** völlig getrennt ist. Solche Lesart ist ausgezeichnet gut und alt bezeugt. Er wird bei weiterer Prüfung finden, dass **τὰ ἀμαρτήματα** Wanderwort zu sein scheint, aber nicht ist. In **SBD** steht so **τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρ. τὰ ἀμαρτήματα**, — in Cyprian **πάντα τὰ ἀμαρτ. ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρ.** und in **EGHKM*SUVΠ** **τὰ ἀμαρτ. τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρ.** — und das **αἱ** vor **βλασφημίαι** fehlt in **KMSUVΠ**, mit denen diesmal D geht. Er wird weiter sehen, dass Vs. 29 **ἀμαρτήματος SBΔ, ἀμαρτίας D** und die Ferrargruppe und **κρίσεως AC²Π** Pesch schwanken, und endlich bemerken, dass dies ganze Schlussglied in Syrsin fehlt. Die Tatsache der Überarbeitung ist damit erwiesen. Was war aber das

Original? Bei der Bedeutung des Wortes muss das genau geprüft werden. Die Betrachtung der innersyrischen Textbewegung zeigt dies Bild:

| Pesch | Pesch griechisch |
|--|--|
| ܟܝܟ ܝܫܟ ܡܫܟ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | ἀμὴν λέγω ὁμῖν ὅτι πάντα τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι |
| ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | ἢ? βλασφημήσουσι [οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώ- πων] ἀφρεθήσονται [αὐτοῖς] |
| ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | ὅς δὲ (ᾧ) βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [οὗκ ἔχει ἄφεσιν] |
| ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | εἰς τὸν αἰῶνα [ἀλλὰ ἐν ὅλῳ ἐστὶν κρίσεως αἰωνίου] |
| ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει |
| Syrsin | Syrsin griechisch |
| ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | ἀμὴν λέγω ὁμῖν ὅτι πάντα τὰ ἁμαρτήματα ἔσα βλασφημήσουσι ἀφρεθήσονται τίος |
| ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | τῶν ἀνθρώπων, ὅστις [υἱοῖς δὲ βλασφημήσει εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ [ἀφρεθήσεται] |
| ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ ܟܝܬܐܠܐ | [αὐτῷ τοῦτο] τὸ ἁμάρτημα εἰς τ. αἰῶνα, ὅτι ἔλεγον ὅτι πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. |

Was hier in der griechischen Rekonstruktion der Pesch über das hinaus enthalten ist, was die Rekonstruktion des Syrsin bietet, ist klein gedruckt, es sind genau die Worte, in denen die griechischen Handschriften sich unsicher erweisen, und die darum auf einen festen Grundstock in verschiedner Weise aufgepfropft sind. Die Schwankung in der Stellung von ἁμαρτήματα ist Wirkung der Umbildung der Konstruktion (οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρ. und αὐτοῖς — statt des τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρ. des Syrsin). Das in D al. artikellose βλασφημεῖν ist von Haus aus Glosse zu dem in der zeugmatischen Konstruktion absonderlichen ἁμαρτήματα βλασφημεῖν, und diese ist dann durch καὶ und zuletzt noch durch αἱ — dies in SB! — in den Text verflochten. Die Schwankung

von *χρίσις*, *ἀμαρτήμα* und *ἀμαρτία*¹ trifft mit dem Fehlen des ganzen Gliedes in Syrsin zusammen, und das Glied ist dem Gedanken nach leer, es ist Nichts, als das in einer positiven Formulierung wiederholte vorangehende Glied². Das *βλασφημία* ist übrigens nicht das originale Wort sondern die Glosse. Zu *βλασφημίας βλασφημεῖν* würde kein *ἀμαρτήματα* hinzugesetzt sein, wohl aber umgekehrt. Daher ist Syrsin im Rechte, aus dem das Übrige hervorgewachsen ist. Eine Bearbeitung, die das *ὅσα βλασφημ.* unterdrückt, dafür aber et *blasphemiae* bietet, das durch seine Einfügung an schlechter Stelle sich sofort als Nachtrag zu erkennen giebt, hat der mit Syrsin und Pesch zu vergleichende Cyprian. Sein Text lautet: *Omnia peccata remittentur filiis hominum et blasphemiae, qui autem blasphemaverit [+ in e] spiritum sanctum non habet remissionem sed reus erit aeterni peccati.* Hartel 142¹¹, 518⁷. Wenn bei ihm 518⁷ *remissam* für *remissionem* steht, so geht er mit *e* (*remissa*) zusammen, *ὅκ ἐχει ἄφεσιν* stand also schon in seiner griechischen Vorlage, kann aber in Syrsin nicht gewesen sein. Zu Cyprians Zeit war jedoch die Textbewegung noch nicht zum Abschluss gekommen. Jedenfalls ist die Verbindung von Sünde und Lästerung falsch, und daher die jetzt beliebte Lesart verwerflich, welche lautet: Ich sage euch, dass den Menschen Alles erlassen wird, die Sünden und die Lästerungen, so viele sie etwa lästern mögen, — wer aber gegen den heiligen Geist lästert, hat nicht Erlass in Ewigkeit sondern wird theilhaftig sein ewiger Verschuldung (oder Sünde, oder Gerichtes). Diese Textform entspricht nicht der Situation die der Schluss scharf bestimmt, wenn er beifügt, das Wort sei darüber gesprochen, dass die Gegner Jesu' Handeln von einem unreinen Geiste ableiteten. Diese Anschuldigung ist der Ausdruck eines sich mutwilligen Verschliessens gegen den Eindruck hellenschimmernder Wahrheit.

Vs. 32 und deine Brüder stehen draussen. Die in AD al. abc Ulf eingeschobnen Schwestern haben in Syrsin keinen Raum, Syrsin

¹ Diese Varianten spiegeln sich in den Altlateinern ab:

| | |
|---------|---------------------------|
| judicii | f |
| delicti | b Rehd cg ¹ dq |
| peccati | ae Cypr zweimal |

Jüngere Lateiner setzen dann noch zu *neque in hoc saeculo neque in futuro, sed reus erit aet. del. g² gat. Martin. Turon.* Auch der Memph schwankt zwischen Gericht und Sünde, Ulfilas und der Arm haben Sünde.

² Im arabischen Diatesseron und im Codex Fuldensis finde ich das Glied nicht, aber im armenischen Ephraem ist P. 103 dies Glied mit Matth 12, 39 verbunden. Er hat den Wortlaut: *Եղիցի նա պարտական մեղաց յաւիտեանց* = *erit debitor peccati aeterni*, *յաւիտեանից* deckt *αἰωνίος*; Matth 18, 8. Dann setzt der Text aber *դատապարտ* für das im N. T. auch aufgenommene *պարտական* ein. Ersteres wird also original sein.

geht also mit **SB** der Ferrargruppe, eff'ig'g², Arm Memph. Die Worte sind aus Vs. 35 nach uns bekannter Methode vorn im Interesse vermeintlicher Genauigkeit eingeschoben. — Meine Schwester und meine Mutter Vs. 35 ist syrisch (und memph) Idiotismus nicht andere Lesart. Ješu' Worte dürften ܡܡܫܝ ܡܬܬܝܬܝܢ ܝܗܝ ܗܝ gelautet haben.

IV, 1 an dem See, ܠܕܡܝܢ = λίμνη vgl. zu Luk 8, 22.

Vs. 5—6. Dies Stückchen ist nach dem Zeugnisse der Pesch, die nach dem Griechischen umgebildet ist, im Syrischen überarbeitet. Dem sachlich richtigen: „und weil nicht Tiefe der Erde unter seiner Wurzel war“ entspricht Griechisch Nichts als ̔που (D ̔τι) οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν. Der Genetivus absol. ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος in AP unc.⁹ statt ̔τε **SBD** und εὐθύς sind gleichfalls Zeichen der Redaktion. Im Ganzen machen die Parallelausdrücke der Griechen διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος τῆς γῆς = διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν und καὶ εὐθύς ἐξανέτειλεν = καὶ ̔τε ἐξανέτειλεν ὁ ἥλιος den Eindruck, als ob hier Dopplungen vorlägen. Den Syrsin vermag ich nicht zu ergänzen, weil er zu weit von Pesch abweicht. Der Leser kann selbst versuchen damit fertig zu werden.

Vs. 10 Als er allein war = [ܡܐܬܐܡܝܢܐ] ܠܡܬܝܬܝܢ während Pesch gegen die Griechen als sie allein waren bietet. Aber während in Syrsin die Jünger Ješu' fragen, lässt Pesch wie die Griechen nicht die Jünger, sondern die mit den Jüngern ihn Umgebenden fragen. Richtig durchgeführt ist diese Thorheit nur in Pesch, wenn sie schreibt: Als sie — nämlich Ješu' und die Jünger — allein waren, fragten diejenigen, die ausser den Jüngern bei ihm waren. Die Antwort passt dazu wie die Faust auf das Auge: Euch, das hiesse, den zufällig mit den Jüngern hier eingedrungenen — hat er gegeben, das hiesse höchstens Gott wenn nicht „ist es gegeben“ zu verbessern ist, — das Geheimnis zu vernehmen, die draussen, die Exoterischen, so wörtlich ܠܝܬܝܢ, bekommen nur Gleichnisse. — Die Verkehrtheit leuchtet auf den ersten Blick ein. Tischendorfs Note zeigt, dass in diesem Verse betreffs der Worte οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα alle Überlieferung schwankt.

Mit Syrsin stimmt D fast buchstäblich, aber D hat mit der Ferrargruppe τίς ἢ παραβολὴ αὐτῇ wo Syrsin hat: sie fragten ihn über diese Gleichnisse, und so liest auch **SB**¹, als ob mehrere vorangegangen wären. Die Antwort Vs. 11 passt zu beiden Fragestellungen nicht. Die Antwort auf τίς ἢ παρ. αὐτ. wird Vs. 13 gegeben, dann fällt aber Vs. 11—12 aus dem Zusammenhange,² und wenn

¹ Arm und Memph schwanken dann wieder, einzelne Mss. haben in beiden den Singular, die Mehrzahl scheint aber Plural zu bieten.

² Die Auslegung hilft sich jetzt damit, dass „die um ihn“ die Empfänglichen sein sollen, welche mit den Jüngern gehen, während sich die unempfängliche

Vs. 10 mit Syrsin **SB** über die (Syrsin diese) Gleichnisse gefragt wird, so passt weder Vs. 13 noch Vs. 11—12 genau. Jedenfalls ist Vs. 11—12 auszuschliessen und zu lesen: Sie fragten ihn über diese Gleichnisse(?), und er sprach zu ihnen: Ihr wisset nicht dies Gleichnis etc.

Wir haben zu Matth 13, 12 P. 211 gelernt, wie man im Altertume mit Ješu' Bezugnahme auf Jes 6, 9 umgegangen ist. Ich verweise für diesen geklitterten Markustext auf jene Stelle, wo wenigstens noch alle Zeugen die Jünger fragen lassen, und nicht, wie hier, die Begleiter der Jünger, und wo das *μήποτε ἐπιστρέψουσιν* in den meisten Zeugen fehlt, aber in D und der Ferrargruppe 13, 124 erscheint, das hier in Mrk allgemein überliefert wird. Vgl. noch zu Luk 8, 9.

V, 1, 2 Und er kam — Gergesäer, Pesch korrigiert der Gadaräer. Vgl. zu Matth 8, 29. Das *καὶ ἦλθον* und *εὐθὺς* zeigen die Feilung. Durch *ἦλθον* wird der Text mit der Seefahrt 4, 36 verknüpft, sie gelangen nun an. Wäre das alt, so wäre kein *ἦλθεν* daraus geworden. Hier wird die *τάξις* der Erzählung hergestellt, von der uns Papias meldet, dass sie in dem ihm vorliegenden Markus nicht vorhanden war.

Vs. 3. Nicht der Mann sondern der Geist (feminin) wohnt in den Gräbern, — anders auch Syrsin Luk 8, 28 — von wo aus er den Mann — bei seinem etwaigen maniakalen Anfällen — heimsuchend gedacht wird. Dann aber ist griechisch *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, ὃ τὴν κατοίκησιν εἶχεν* oder *κατῴκει* Vorlage des Syrsin gewesen. Der Arm, Ulf und der Memph können ebenso verstanden werden, der Syrsin muss so verstanden werden. Aber Pesch korrigiert nach griechischem *ὅς*, das auf *ἀνδρωπος* geht das Maskulinum in den Text. — Das Wohnen der Geister der Toten in den Gräbern ist an sich selbstverständlich, Berach. 18^b wird es aber ausdrücklich erwähnt, und Spukgeschichten damit verbunden. Der Text des Syrsin ist also für die Dämonologie lehrreich, er lässt den bei den Gräbern wohnenden Geist den Kranken von Zeit zu Zeit heimsuchen, in den Ruhepausen ist der Geist dann wieder zu seinen Gräbern gegangen.

Vs. 4 Man beachte die Unklarheit und Schwankung der Griechen gegenüber dem einfachen und klaren Texte des Syrsin. D hat gar keine Konstruktion und die Altlateiner sind ganz wild. Nach den

Volksmasse von ihnen scheidet. Die Konsequenz ist, dass auch diese Empfänglichen das Geheimnis des Reiches hören, nicht bloss die Jünger, das aber ist gegen die Generalvoraussetzung 4, 34. Clemens Homil. 186, 16. Bei Meyer-Weiss 1892 P. 66 ff. kommen alle Schwierigkeiten an den Tag, — aber die Verstockungstheorie bleibt unangetastet, und grade sie muss beseitigt werden um das Wort Ješu' in seinem Ursinne zu verstehen. Man soll nicht spätere verkehrte Theologenarbeit für ein echtes Wort Jesu' nehmen, sonst verfällt man selbst dem Worte: Sie hören es und verstehen es nicht.

Griechen ist der Text in Pesch retouchiert, aber sie verleugnet die Grundlage in Syrsin nicht. — Übrigens sieht „Kein Mensch vermochte ihn in Zucht zu halten“ wie eine Doppelung zu „keiner vermochte ihn zu fesseln“ aus.

Vs. 9 ist unser Name, auch in Pesch bewahrt, griechisch aber in den Singular gesetzt $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\iota$, wodurch Unklarheit entsteht, weil nachher immer der Plural steht, ausser Vs. 10 wo das $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\upsilon$ = Syrsin es verlangten von ihm diese Dämonen, das A al. bietet, und das alt sein muss, in \mathfrak{sBD} in $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota$ umgesetzt ist wonach Pesch korrigiert ist. Der Arm rettet den Plural: und sie baten, dass er sie nicht vertreibe. — Die Legion Dämonen wollen nicht von dem Orte vertrieben werden. Warum? Nur Syrsin erklärt das, wenn er dem Dämon — statt dem Manne — in den Gräbern seine Wohnstätte anweist; sie wollen also nicht weit von ihrem Hause fort verjagt werden. Die Dämonen in Berach. 18^b machen Exkursionen und kehren dann zu ihren Gräbern zurück.

Vs. 13 und er gestattete es ihnen Syrsin Pesch \mathfrak{sB} Ulf (us laubida) abe permisit. mit richtiger Fassung des $\epsilon\pi\iota\tau\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$. Aber das war für Ješu' Macht zu bescheiden, er musste befehlen, also wird korrigiert: $\text{D } \kappa\alpha\iota \epsilon\delta\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma \ \overline{\kappa\sigma} \ \overline{\iota\eta\varsigma} \ \epsilon\pi\epsilon\mu\psi\epsilon\nu \ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, wo $\epsilon\delta\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ und $\overline{\kappa\sigma} \ \overline{\iota\eta\varsigma}$ das Merkzeichen unbefugter Redaktion sind. Daher denn c et continuo Iesus misit. Das $\epsilon\delta\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ wirkt dann in dem statim Rehd iff²qf und protinus in a nach, die dabei trotzdem zwischen permisit und misit schwanken. Das $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \ \tau\omicron\upsilon \ \kappa\rho\acute{\eta}\mu\omicron\upsilon$ = per praeripium e, fehlt noch in Syrsin, Pesch setzt es zu, ohne darum das $\mathfrak{d}\mathfrak{h}\mathfrak{e}\mathfrak{r}\mathfrak{d}\mathfrak{e}$ = und die Herde fiel zu streichen. Da Syrsin Mtth 8, 32 Luk 8, 32 das Wort hat, und hier nicht, so dürfte es nach den Parallelen zugesetzt sein. Die Vorlage war: $\tilde{\omega}\rho\mu\eta\sigma\epsilon\nu \ \eta \ \acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\lambda\eta \ \kappa\alpha\iota \ \tilde{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\epsilon\nu \ \epsilon\iota\varsigma \ \tau\acute{\eta}\nu \ \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\nu$.

Vs. 18 ist ein feiner Zug bei den Griechen ausgelöscht. Sie lassen den Geheilten bitten, als Ješu' in das Schiff stieg, $\epsilon\mu\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\nu\text{-}\tau\omicron\varsigma$ oder $\epsilon\mu\beta\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma \ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, der Syrsin lässt ihn bitten, als „seine Jünger“ einstiegen, d. h. er bittet sich dem Gefolge anschliessen zu dürfen, wie es für ihn schicklich ist. Und siehe da, e bewahrt noch, et cum conscenderent navem. [Bei Tisch. ist c Druckfehler für e]. Dies ist ein ähnlich feiner Zug, wie der von Frau Smith-Lewis über Mrk 10, 50 bemerkte, dass der Bettler seine Sachen nicht eiligst liegen lässt, wie es die Griechen darstellen, sondern sorgfältig zusammennimmt, wie es ein orientalischer Bettler noch heute machen würde.

Vs. 22 Jo'arasch, יִיאֶרַשׁ für Ἰάριος der Griechen, und dieser Name ist in Pesch unverändert beibehalten. Daef²i lassen den Namen ganz fort. Eine Transkription von Ia'irus mit verändertem

Vokale kann Jo'arasch nicht sein, weil griechisches ζ durch ס und nicht durch ש in Syrsin ausgedrückt wird. Luk 3, 1 ff. Ja'ir heisst hebräisch entweder Erwecker, יָעִיר , oder Erleuchter, יָאִיר , Jo'arasch wäre יְהוֹאָרֶשׁ , und das könnte „der Erbetene“ bedeuten vom Hophal mit erhaltenem He, (vgl. יְהוֹבֵר und הַיֵּבֵר Dan 2, 18; 7, 11), doch wäre dann Jehurasch zu erwarten. Man kann versuchen es als zusammengesetzt aus Jeho und arasch zu betrachten, das als אֲרַשׁ Begehren, אֲרַשׁ Verloben, אֲרַשׁ Klopfen, Hämmern bedeutet. Es hiesse also Jahve begehrt — verlobt — klopft. Aber wie $\text{אֲרַשׁ} = \text{יִיקִים}$ ist, so kann man auch יְהוֹרֶשׁ voraussetzen, was als Name hebräisch nicht bekannt ist. Steckte nun darin in der aramäischen Grundlage eine symbolische Bedeutung oder nicht? Warum lassen die Syrer Ja'ir nicht gelten, und warum lassen es Daefi weg? Das sind Rätsel, die mit einfacher Ablehnung des Rechtes, einen symbolischen Sinn zu suchen, nicht beseitigt sind.

Vs. 23 Auch das σωθῆναι καὶ ζῆσαι giebt zu denken, da Syrsin nur καὶ ζῆσεται ausdrückt, worauf dann die Pesch $\text{ܐܠܗܐ} =$ „und sie wird gesunden“ vorschiebt. Wie Syrsin lasen Altlateiner auch in ihren griechischen Vorlagen, denn e schreibt: *veni et tange eam et vivet*, ähnlich c doch gefeilt: *Sed veni, impone manum tuam super eam et vivet*. Einen ganz gemischten Text hat D

$\text{ἐλθε ἀψαι αὐτης· ἐκ τῶν χειρῶν σου}$
 ἵνα σωθῇ καὶ ζῆσῃ

Nun muss man wissen, dass die ältern Syrer σώζεσθαι und ζῆν durch dasselbe Wort $\text{חַיָּא} =$ leben ausdrücken, und dann kann man zu der Vermutung kommen, dass sie es scheuten das σωθῆναι καὶ ζῆσαι durch ותחי תחי auszudrücken, wie ja auch Pesch hier für σώζεσθαι ein andres Wort — חַלֵּם — wählt. Aber gegen diese Vermutung, dass ein ותחי weggelassen sei spricht der Befund bei ce, und damit dreht sich die Frage um: Ist σώζεσθαι neben ζῆν doppelter, kombinierter Ausdruck für ein einfaches ursprüngliches חַיָּא ? Dafür spricht der Befund in ce. Beobachtet man weiter das doppelte ἵνα in ἵνα σωθῇ und in der hellenisch gefeilten Participialkonstruktion ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς , wovon selbst D Nichts hat, mit dem bdiqcfgtg^2 Rehd ff^2 im Wesentlichen zusammengehen, so wird man zu der Einsicht kommen, dass die Griechen gefeilt haben, und dass Syrsin nebst ce gegenüber dem gemischten Text von D und seinem Gefolge, so wie dem Endergebnis der Redaktion, das in SB vorliegt, die Urform bewahrt haben. Das σωθῆναι , ursprünglich noch ohne das ἵνα freilich καὶ σωθῆσεται , ist normale Übersetzung von ותחי , das καὶ ζῆσαι , ursprünglich καὶ ζῆσεται , ist die wörtliche Übersetzung die beigefügt ist. Man vgl. die Originalform Matth 9, 18.

Der fertige Text der SBΔ u. s. w. liegt dann im Memph und

Ulf vor. Bei Hieronymus hinderte die starke lateinische Tradition völlige Konformierung, er hat: *veni, impone manum super eam ut salva sit et vivat*. Selbst A hat sich nicht gefügt, er bietet *ὁπως σωθῇ καὶ ζήσεται*, und ihm folgt der Arm, dessen *ἡραξυ qh* für *ὁπως* gesetzt zu werden pflegt, während *ἵνα* durch *qh* ausgedrückt wird.

VI, 3 fehlt zwar in Syrsin, wegen Mtth 13, 55 aber mache ich darauf aufmerksam, dass Pesch zwar mit den Griechen *ὁ τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* ausdrückt, dass aber Arm, der auf ursyrischem Boden ruht *ܕܐܒܢܬܐ ܕܫܝܠܐܢܬܐ ܬܐܪܩܬܐ ܡܪܝܐܡܐ* = *puer fabri et filius Mariae* hat. Der Ausdruck *puer*, *ܕܐܒܢܬܐ*, dürfte gewählt sein um die leibliche Nachkommenschaft auszuschliessen, die durch *filius*, *ܐܪܩܬܐ*, bei Maria ausgesprochen ist. Zu Mtth 13, 55 ist gezeigt, dass *fabri filius* unvollständig ist. Nun halte man für Markus dazu die Altlateiner und man findet folgende Skala:

1. Joseph fabri filius et Mariae g¹
2. fabri filius et Mariae abci Aur
ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ Μαρίας 13. 69 (Ferrargruppe) 33 al
fabri filius Joseph et Mariae g², wo Joseph interpoliert
3. fabri filius Mariae e
ὁ τέκτονος υἱὸς Μαρίας c^{Scriv}
4. ὁ τέκτων ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας sBDA Ulf Memph Pesch Phil
faber filius Mariae fff^{2q} Rehd.

Beachtet man die künstliche Dissimilierung von *puer* und *filius* im Arm und das sonderbare *walda şarrâbi walda Mârjâm* = *filius fabri filius Mariae* des Äthiopen, wo für *walda Mârjâm* sich sofort *wawalda Mârjâm* = *et filius Mariae* aufdrängt, so führt die Vereinigung von Altsyrern, vom Armenier repräsentiert, Altlateinern, der Ferrargruppe und dem Äthiopen auf *ὁὗτος ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* und zwar mit *Ἰωσήφ*, das Syrsin und Syrert allein auch Matth 13, 55 haben, denn das hier nur von g¹ direkt, — indirekt allerdings auch von g² bezeugte *Ἰωσήφ* wurde von Justin Dial. 88 vorgefunden, der *Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος υἱὸς ὁ πάρχων* anführt. Das ist vernünftige natürliche Redeweise, wogegen sB al nebst Ulf und Memph die jüngere Form haben, die sich bei den Syrern durch das Erscheinen in Pesch als sekundär zu erkennen giebt. Diese Lesart ist älter als Ulfilas, jünger als Origenes, ist also zwischen 230 und 350 gemacht, denn Origenes sagt Contra Celsum VI, 36, dass in den in den Kirchen vorhandenen Evangelien Jeſu' nirgend als *τέκτων* bezeichnet wurde.¹ — Der Zweck der

¹ Hieraus und daneben besonders aus der absoluten Bedeutungslosigkeit ergibt sich, dass bei Justin Dial. 88 der weitere Satz *καὶ τέκτονος νομιζομένου — ἐνεργῆ βίον*, aus dem man schliessen könnte, Justin habe Jeſu' als *τέκ-*

Änderung war natürlich die Vaterschaft Josephs auszuschliessen, was um so überflüssiger, als hier ja nichts anderes als die Meinung der Leute, nicht aber die mysteriöse Wahrheit in Frage kommen kann. Und als Sohn Josephs galt er und musste er gelten Luk 3, 23.

Vs. 6 die Mangelhaftigkeit ihres Glaubens statt ἀπιστία vgl. zu Matth P. 224, 237.

Vs. 7 seine zwölf Jünger bezeugt wie Δδββῆς ἰγ²η τοὺς δώδεκα μαθητάς, denn seine ist syrisch idiomatisch. Die Pesch aber streicht μαθητάς fort. — Da ce discipuli nicht haben, so sind die Altlateiner geteilt. Sachlich dürfte das Streichen von μαθηταί mit der Redaktion von 3, 13 zusammenhängen, da die Zwölf dort nicht zu „Schülern“ sondern zu Sendboten gemacht sind. Damit aber hängt dann ohne Zweifel weiter das καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν zusammen, wofür Syrsin nur sagte „und er sandte sie“. Nach 3, 13 machte er (confirmavit! e) sie dazu, dass er sie aussende, und hier beginnt er das auszuführen. Das steht in gegenseitiger Beziehung. In Pesch ist das ἤρξατο nachgetragen, obwohl sie 3, 13 mit Syrsin geht. Umgekehrt geht hier e mit Syrsin, da er ἤρξατο nicht hat, obwohl er 3, 13 gegen Syrsin steht. Wie schlecht die Konstruktion mit ἤρξατο ist, leuchtet ein, wenn man richtig übersetzt: er begann sie paarweise auszuschicken, als ob das Neue darin bestünde, dass er sie zu zwei sandte, und er sie früher etwa einzeln gesandt hätte. Haltlos sind auch die Lateiner: et cum advocasset duodecim, misit eos, (e und ähnlich a) wogegen f. et convocavit duodecim et coepit eos mittere binos. Hier ist der Zusatz von discipulos unentbehrlich, und b bringt ihn. D steht in der Mitte, er hat nicht ἤρξατο aber auch nicht μαθητάς und durch dies Labyrinth von Varianten erhalten wir eben nur vom Syrsin den Ariadnefaden.

Vs. 8 Über den Stab vgl. Matth 10, 10. — Das „und Sandalen banden sie an“ könnte auch imperativisch gefasst werden: „und Sandalen bindet an“ so dass es nicht eine Zwischenbemerkung wäre. Allein der Imperativ fällt aus dem Satzgefüge, und darum wird es bei der Fassung als Zwischenbemerkung sein Bewenden haben müssen. — Vs. 11 den Staub eurer Füße, ~~ܐܠܝܝܢ ܕܠܒܝܐ~~ = τὸν χοῦν τῶν ποδῶν ὑμῶν hat Pesch nach dem ὑπακάτω τῶν ποδ. in ~~ܐܠܝܝܢ ܕܠܒܝܐ~~ geändert, also ὑποκάτω nach SAB nachgetragen, aber noch ab haben pulverem pedum vestrorum wie Arm. Über den Sinn vgl. zu Matth 10, 14 Luk 10, 11.

τῶν bezeichnet gefunden, unecht und erst aus der jungen Textform des Markus erwachsen ist. Übrigens war nach Evgl. infant. 38 und Evgl. Thomae 13 Joseph ein recht schlechter Zimmermann, dem der Jesuknabe durch Wunder und Scharfsinn nachhalf.

Vs. 11 Der von Lachmann athetisierte Zusatz aus Matth 10, 15 über die leichtere Strafe Sodoms und Gomorrha's im Gerichte fehlt in Syrsin wie in sBD, Arm, Hieron, ist aber in Pesch eingesetzt wie in Ulfilas, in einige Mss des Memph und in afg²q.

In Vs. 14—30 haben wir ein kritisch höchst verfängliches Stück, das im Zusammenhange betrachtet werden muss. Das Sachliche ist zu Matth 14, 1 erörtert. Ich stelle zunächst die Differenzen der syrischen Kette dar, aus denen sich die Einflüsse griechischer Redaktion auf die in fortwährender Ausgleichung mit den Griechen begriffenen Syrer ergeben. Dann kann man mit Hülfe andrer Zeugen festzustellen versuchen, wo die älteste Form liegt.

1. Pesch sagt nicht: Herodes der König hörte es, sondern hörte über Jesu'. Sie steht damit allein, die Ferrargruppe bietet aber sachlich identisch ܬܝܢ ܐܚܝܬܝܢ ܝܗܫܘܥ . Warum das aus Matth 14, 1 entlehnt sein soll, ist nicht einzusehen, wenn man sich von ganz mechanischen Theorien der Redaktion frei gemacht hat.

2. denn sein Verstand (ܡܠܝܚܐ) war ihm wohl bekannt. Es ist unmöglich ܡܠܝܚܐ mit Renommée zu übersetzen, es heisst nur Verstand. Einsicht als seelische Eigenschaft und deckt ܥܝܢܐܝܬܐ , ܦܪܝܝܬܐܝܬܐ , ܥܝܢܐܝܬܐ , ܥܝܢܐܝܬܐ , ܥܝܢܐܝܬܐ , ܥܝܢܐܝܬܐ , ܥܝܢܐܝܬܐ . Syrsin sagt also im Begründungssatz: denn Jesu' hohe Begabung war ihm, (dem Herodes) bekannt, womit Luk 23, 8 zusammenzuhalten ist, und zu erwägen, dass dort Vs. 10—12 im Syrsin fehlen. — Wer nun $\text{ܩܐܢܝܬܐܝܬܐ ܥܝܢܐܝܬܐ ܬܝܢ ܐܚܝܬܝܢ ܝܗܫܘܥ}$ liest, der kann absolut kein „ihm“ (dem Herodes) gebrauchen und erklären, das doch als ܡܠܝܚܐ in Syrsin und Pesch steht. Nun beobachte man, dass c und Aureus ei lesen: manifestum enim fuerat ei nomen Jesu, und man wird schliessen müssen, dass nomen hier nicht ursprünglich ist. Der Syrsin löst das Rätsel.

Das ܡܠܝܚܐ = Verstand ändert Pesch in ܡܠܝܚܐ = nomen, behält aber sonst den Wortlaut von Syrsin bei ܡܠܝܚܐ ܡܠܝܚܐ ܡܠܝܚܐ (Pesch ܡܠܝܚܐ) ܡܠܝܚܐ ܡܠܝܚܐ nur streicht sie ܡܠܝܚܐ = wohl. Damit ist sie dem Griechischen angenähert, ohne identisch zu werden, denn ܩܐܢܝܬܐܝܬܐ wird buchstäblich durch Formen von ܩܐܢܝܬܐܝܬܐ wiedergegeben Mrk 3, 12; 4, 22; Luk 8, 17 cet, bei sachlicher Interpretation aber erscheint ܡܠܝܚܐ Act 4, 16; 7, 13.

Kein Zeuge hat hier „Verstand“ statt „Name“ ausser Syrsin.

3. und er sagte, ܡܠܝܚܐ behält Pesch bei, fixiert aber durch ܡܠܝܚܐ ܡܠܝܚܐ das Imperfektum ܡܠܝܚܐ ܡܠܝܚܐ , oder aber das Plusquamfektum mit ܡܠܝܚܐ ܡܠܝܚܐ , wie jetzt ediert wird. Diesen Sinn kann das einfache ܡܠܝܚܐ des Syrsin auch haben. Vs. 15 fährt dann die Pesch mit dem Participium fort drückt also ܡܠܝܚܐ aus, während Syrsin das Perfektum hat. Danach ist der Sinn in Pesch:

Herodes pflegte zu sagen, war der Meinung, andre aber hatten eine andre Meinung. — Nach der Konstruktion des Syrsin aber wäre der Sinn: Herodes sprach sich dahin aus, Joh. sei von den Toten erstanden, und darum sei seine, d. h. Ješu' Kraft gross. Wodurch ist nicht gesagt, und da der Gedanke an sich thöricht ist, so lässt er sich nicht sicher ergänzen. Als Johannes redivivus kann er den mit Joh. gleichzeitig schon lebenden Ješu' doch nicht genommen haben. Vs. 16 spricht allerdings dafür. Trotz Meyer-Weiss' Ablehnung kommt diese Form der Darstellung „auf eine Disputation bei Hofe“ (Holtzmann) hinaus. Dazu passt dann Vs. 16, wo Herodes nach Anhörung der anderen Meinungen bei seiner Ansicht verharret und das letzte Wort behält, dazu auch Matth 14, 2.

Nun aber schwankt das καὶ ἔλεγεν Vs. 14 in der Überlieferung in sehr auffallender Weise, denn καὶ ἔλεγεν bieten SA, Syrsin, Pesch, Memph, Ulf, Arm, Hrs, Hieron — dagegen καὶ ἔλεγον (D ἐλέγοσαν) BD, — und die Auktorität der Altlateiner ist für ἔλεγον in Anspruch zu nehmen. Wenn nämlich cftg²iq Rehd Aur et dicebat bieten, so ist das Einfluss der Vulgata, denn abdf² und der Codex S. Martini Turoniensis (mt Tischendorf III 990) haben et dicebant, was, weil gegen die Vulgata, alt sein muss und für Augustin Cons 2, 91 galt.

Damit wird aber die Auffassung des ganzen Stückes verschoben, die Lesart καὶ ἔλεγον ergibt den Sinn: Auch Herodes hörte von Ješu', denn sein Name wurde bekannt und man sagte, er sei ein Johannes redivivus, aber auch andre Meinungen wurden geäussert, Herodes selbst Vs. 16 nahm die erstere Ansicht an.

Aber bei der einen wie bei der andern Fassung hat die Erzählung keinen pragmatischen Zusammenhang, der Ansatz verpufft zwecklos — zwecklos allerdings nur in dem Sinne, dass von Herodes und Ješu' Verhältnis selbst gar Nichts gesagt wird, aber gar nicht zwecklos, wenn man das Stück als schriftstellerische Übergangsformel fasst, durch die die Einfügung der Johannesgeschichte ermöglicht und vermittelt wird. Die Übergangsformel ist als Einsatzstück nach Matth 16, 13 = Mrk 8, 28 gebildet. Sie gehört zur schriftstellerischen Komposition, „in sehr feiner Erwägung benutzt Mrk die Erzählung von der Enthauptung des Täufers als Zwischenscene zwischen der Aussendung der Zwölf 6, 7—13 und ihrer Wiederkehr 6, 30. Er ruft in dem Leser dadurch wenigstens das Gefühl eines zeitlichen Zwischenraumes hervor, der sonst durch keine Erzählung einer Wirksamkeit der Apostel ausgefüllt ist“ Holsten. Allerdings ist für die Wiederkehr in 6, 30 ein kritischer Vorbehalt zu machen. Ein wirkliches Ende hat der Erzählung nur Lukas gegeben, wenn er 9, 9 damit schliesst, Herodes habe auf Grund der Reden über Ješu', diesen zu sehen gewünscht, womit er 23, 8 vorbereitet. Das dicebant giebt

den besseren Sinn, und dies so wie die Kombination von BD Altlat zeigt, dass hier Syrsin schon auf die Stufe von Pesch gebracht ist. Der syrische Urtext wird mit den Lateinern identisch gewesen und in Syrsin schon alteriert sein. Vgl. Luk 9, 7.

4. darum ist seine Kraft gross macht den Eindruck einer nicht originalen Redaktion, da nicht abzusehen ist, weshalb dieser unverfängliche Ausdruck in $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$ geändert wäre, welch letzteres verschiedene Deutungen hervorgerufen hat. Diese Deutungen zeigen die Lateiner, von denen einige sagen: darum wirken (operantur) virtutes in ihm (abfg²mt) andre aber: es geschehen (efficiuntur) Wunder (virtutes) durch ihn (per illum oder auch in ipso) cdf². Diese zweite Auffassung galt für den Arm $\text{ܠܗ ܩܠܘܒܝܢ ܩܪܝܬܝܢܬܗ ܠܝܬܝܬܝܢ ܝܗܝܬܘܢ}$ = und deswegen geschehen Wunder (Krafterweisungen = $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$) durch ihn, die erstere für den Memph $\text{ܥܘܒܥܝܢ ܡܝܚܘܢ ܥܥܪܝܘܒ ܡܝܗܝܬܩ}$ = darum wirken die Kräfte in ihm und Ulf $\text{duþfe vaurkjand þos mahteis in imma}$.

Die Pesch sagt: $\text{ܡܠ ܦܝܕܡܝܢ ܠܝܬܝܢ ܠܡܢ ܝܕܝܗܘܢ}$ was wohl heissen soll: daher geschehen Wunder durch ihn und nicht etwa in ihm. Völlig abgeblasst ist der Ausdruck des Syrsin.

5. Vs. 20 und er beachtete (oder bewahrte) ihn, und vieles, was er von ihm hörte, that er, und er hörte ihn freundlich an, ist in Pesch schlecht umgeändert, denn sie lässt in der Form

$\text{ܡܠ ܠܥܝܢ ܡܠ ܕܡܠܝܬܗܘܢ ܝܬܝܢ ܡܠ ܠܥܝܢ ܡܠ ܠܗܝܬܝܬܝܢ}$

= et multa audiebat illi et faciebat et benevole audiebat illi eine öde Tautologie entstehen, die Syrsin nicht hat. — Die

Hauptsache ist aber das „that er“ ܝܬܝܢ , das Pesch wie Syrsin haben,

und das auch bei Luther wohl aus Vulg bewahrt ist. Dies $\epsilon\pi\omicron\iota\epsilon\iota$

haben Arm, Ulf, Hrs, die Altlateiner und die Masse der Griechen.

Aber es ist anstössig, dass Herodes gethan haben soll, was Johannes

ihm sagte, und die Schwankung beginnt und Δ lässt $\epsilon\pi\omicron\iota\epsilon\iota$ einfach

fort und schreibt $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \eta\delta\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \eta\chi\omicron\upsilon\epsilon\nu$, was

sich leer erweist, und entsprechend gerät die lateinische Überlieferung

auf Abwege: et audito eo quod multa faciebat et libenter eum

audiebat ... (q) — et audiens illum, quia multa faciebat etc. (b) —

et cum audisset illum multa facere libenter eum audiebat. Die Voll-

endung bringen dann SBL die $\epsilon\pi\omicron\iota\epsilon\iota$ in $\eta\pi\omicron\rho\epsilon\iota$ verändern. Das ist

ägyptischer Text, denn nur der Memph hat ihn $\text{ܥܘܪܝܘܒ ܡܝܗܝܬܩ ܥܘܪܝܘܒ ܡܝܗܝܬܩ}$

= et audiebat multa per eum et dubitabat (animo haerebat).

Zu der Lesart $\epsilon\pi\omicron\iota\epsilon\iota$ passt dann das ܥܘܒܥܝܢ in dem Sinne er

beobachtete ihn, hielt sein Auge schützend über ihm, (vgl. parallel

Luk 23, 8, 15), wie der Memph sagt $\text{ܥܘܪܝܘܒ ܥܘܪܝܘܒ ܥܘܪܝܘܒ ܥܘܪܝܘܒ}$ = et

custodiebat eum. Der Arm hat hier auch nicht die feindliche

Wendung in *ܠ ܣܦܪܬܐ ܝܗܘ* = er diene ihm¹ was zu *ἐποίει* nicht passt, während Ulf ihn beschützen, behüten (*vitaida imma*) ausdrückt.

6. Der „gelegene, opportune“ Tag, *εὔκαιρος ἡμέρα* ist in Syrsin nicht vorhanden. Da *εὔκαιρος* nur heissen kann: gelegen für die Pläne der Herodias Vs. 19, so fragt man sich: Warum ist der Geburtstag des Herodes für ihre Zwecke gelegen? Sind königliche Geburtstage besonders passend um Gnaden in Formen von Todesurteilen zu erlangen? Dazu weiss ein herrschsüchtiges Weib bessere Gelegenheiten zu finden. Wenn nicht, so ist das ganze *εὔκαιρος* ungehörig, von späterer Betrachtung aus zugesetzt und Syrsin hat es nicht! Soll man da vermuten, er habe es aus feiner Reflexion gestrichen? Näher liegt anzunehmen, es sei aus grober Reflexion zugesetzt. Die Pesch setzt für *εὔκαιρος ἡμέρα* ein *ܠܗܝܬܐ ܕܗܝܠܐ*, der Hrs *ע״י ן״י* d. h. herrlich, *ἐπίσημος*, Matth 27, 16, *εὔσημος*, wie man etwa heute türkisch sagt „der erhabne Tag des kaiserlichen Geburtsfestes“, womit allerdings das „commodus“ der Altlateiner vermieden ist, das die Peschitaredaktoren also unpassend fanden, aber etwas noch Unpassenderes an die Stelle gesetzt ist. — Sollte hier der Euthyskünstler sein Wesen getrieben haben, den wir auch Vs. 25 und 27 thätig finden, wo Syrsin Nichts und Pesch ihr *ܣܦܪܬܐ* hat?

7. Mit Übergehung unbedeutenderer Punkte wende ich mich zur Hauptsache Vs. 30. Die hier genannten *ܡܠܝܬܐ* = *ἀπόστολοι* (aber auch möglich *οἱ ἀπόστολοι*) sind nach dem Tenor der Erzählung eine Gesandtschaft der Johannesjünger an Jesu', die ihm Alles melden, was er (Singular also Johannes) gethan und gelehrt hat. Das ist in flagrantem Widerspruche mit der griechischen Erzählung. Syrsin setzt etwa folgenden griechischen Wortlaut voraus: *καὶ ἦλθον ἀπόστολοι πρὸς Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ἃ (vielleicht ὅσα) ἐποίησεν καὶ ἐδίδασκεν*.

Über *ἀπόστολοι* = *ܡܠܝܬܐ* für abgesandte Botschafter Joh 13, 16 Luk 11, 49 allgemein, und nicht im specifischen Sinne der Jesu'-apostel gebraucht, habe ich I, 242 gehandelt. Das *καὶ ἦλθον* = *ܐܬܝܬܐ* ist von Pesch in *ܐܬܝܬܐ* = *καὶ συνήχθησαν* (*συνήγοντο*) geändert, also dem Griechischen angeglichen. Völlig in die Situation eingepasst ist dann in c Aur et reversi und in ff² *convertentes*, nun erst kehren die Apostel wirklich zurück. Original dürfte *συνάγονται* trotz aller Zeugen nicht sein, der Sinn fordert *ἦλθον* wie Syrsin bietet.

¹ Ciakciak erklärt das Verbum durch *aspettare*, *rispettare*, *udire ossequiosamente*, also respektieren, gehorchen. Wenn daneben auch *insidiare* gesagt wird, so dürfte das Rückwirkung des feindlichen Verständnisses gerade unsrer Stelle sein, denn wörtlich bedeutet das Verbum nur dienen. Das grosse Lexikon der Akademie sagt Nichts.

Das ἀπήγειλαν ist durch **αυδεκ** öfter ausgedrückt Luk 7, 18 Matth 8, 33, man braucht also nicht auf διηγῆσαντο Luk 8, 39; 9, 10 zu schliessen. Die Pesch wandelt **αυδεκ** in **οιτακ**, das aber auch für ἀπαγγέλλω verwendet wird. Das **βσα** statt **α** ist zweifelhaft und nicht wahrscheinlich, denn Pesch setzt für **בבא** **בא** des Syrsin **כא** **בא** ein, so dass sie sichtlich dem **βσα** gerecht werden will, dass sie durch blosses **א** in Syrsin nicht genügend bezeichnet fand. Selbstverständlich wandelt Pesch das **אלכא בבא** = **α** ἐποίησεν καὶ ἐδίδαξεν in ἐποίησαν = **אבבא**, aber sie vervollständigt den Schluss zu **אלכא א כא בא** = καὶ **βσα** ἐδίδαξαν, obwohl merkwürdiger Weise die Jünger 6, 7—11 den Auftrag zu lehren nicht erhalten haben. Finden sich nun noch restweise Spuren der Lesarten des Syrsin bei andern Zeugen, oder hat ein redaktioneller Eingriff sonst Merkmale bei ihnen hinterlassen?

Am Schlusse des Satzes liest **Δ** gegen seine eigne lateinische Übersetzung so: ἀπήγειλαν αὐτῷ πάντα **βσα** ἐποίησεν!! καὶ **βσα** ἐδίδαξαν, hingegen **A** ἀπήγειλαν αὐτῷ πάντα καὶ! **βσα** ἐποίησαν καὶ **βσα** ἐδίδαξαν, wobei für **Δ** direkt an Syrsin gedacht werden könnte; die Johannesboten erzählen Jesu' alles, was Johannes gethan hat, und was sie (er?) gelehrt haben. In **A** ist nach πάντα ein fühlbarer Abschluss, und καὶ — καὶ könnte völlig fehlen, und so lesen auch **ΓΠ** unc.⁷ al. pl. nebst Ulfila Philox. Selbst **κ** und **B** sind uneins, **κ** bietet πάντα **βσα** ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν!, **B** aber mit **κ^cD** πάντα **βσα** ἐποίησαν καὶ **βσα** ἐδίδαξαν, und so las Pesch, Memph, Arm. In Hrs löst sich der Schluss scheinbar wie eine Erläuterung ab: ותנו לה כולה כול מא דעברו = et narraverunt ei omnia; omnia quae (= **βσα**) fecerunt et docuerunt, da aber **מא כול** = **βσα** ist, so geht er mit **κ**. — Unter den Altlateinern steht zu **κ** die Mehrzahl (abff²q Aur) aber cōd stehen zu **B** mit omnia quae egerant (c fecerant) et quae (c quomodo) docuerant.

Die Übersicht lehrt, dass eine feste Überlieferung des Satzendes nicht vorhanden ist. Die Griechen allein zeigen vier Formen, zu denen der Syrsin als fünfte kommt. Sollte sein Text aus dem der Griechen verdreht sein? Aber ich will hier nicht definitiv reden aus dem Grunde, dass immerhin die Waw des Plurals an **בבא** **כא** **בא** fehlen könnten (vgl. I 242), obwohl das hier bei den zwei Pluralen hintereinander nicht recht wahrscheinlich ist. Der Zusammenhang ist bis Vs. 30 in Syrsin ganz scharf und wird mit Vs. 31 rettungslos brüchig.

Vs. 31 es war für sie kein Ort auch nur Brot zu essen. So Ort **כידכ** Syrsin Pesch für εὐκαιρουν **κAB**, oder ευκαιρος ειχεν **D**. Für dies in jüngerer Sprache gebräuchliche Wort setzen die Altlat wie die Syrer aber spatium. Griechisch bedeutet es „Musse haben“

ἀσχολεῖν wie Wetstein gezeigt hat, und diesen Sinn drückt der Arm *ⲉⲙⲓⲛⲉⲛⲓ* = Zeit haben von seinen byzantinischen Meistern belehrt aus. — Dass das Alles nicht in den Zusammenhang passt, dass in Vs. 31 ein grosser Riss liegt, das ist sicher. Vs. 31^a schliesst gut an 30 an, mit Vs. 31^b setzt etwas Neues zusammenhanglos ein. Οὐ μέντοι τάξει sagte Papias. Ein Nachhilfeversuch ist Vs. 31 mit γάρ gemacht, ἦσαν γάρ οἱ ἐρχόμενοι, aber das fehlt in Syrsin, während es in Pesch nachgetragen ist. — In Wahrheit setzt ein neuer Anfang an mit den Worten: „Viele giengen und kamen zu ihm (d. h. Jesu) und sie (d. h. seine Jünger) hatten nicht Platz auch nur zu essen, — da giengen sie zu Schiffe allein an einen wüsten Ort, aber auch dort entgiengen sie den drängenden Volksmassen nicht.

Mit dieser Erkenntnis müssen wir uns hier begnügen, in Vs. 31 liegt eine Fuge. Die weitere Erörterung ist der Kompositionskritik zu überlassen. Ehe man aber über die synoptischen Probleme ein grosses System bildet, wird es gut sein, sich mit der von uns gefundenen Markusüberarbeitung, die den pragmatische Zusammenhang, den sie nicht vorfand, herzustellen versucht, gründlich auseinanderzusetzen. Wenn man einfach die Paralleltexte zusammenstellt, so ergibt sich folgender Stufengang:

I. Mtth 14, 12
καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ [τοῦ Ἰωάννου] ἦραν τὸ πτώμα καὶ ἔθαψαν αὐτό· καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ, καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν

ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον
καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζῇ ἀπὸ τῶν πόλεων.

Erbarmen Jesu, Heilen und Speisung.

II. Mrk 6, 29 Syrsin
Und da es seine Jünger hörten, kamen sie, nahmen seinen Leichnam und legten ihn in das Grab Und es kamen Boten zu Jesu und erzählten ihm Alles, was er gethan und gelehrt hatte. Und er sprach zu ihnen: Kommt wir wollen für uns allein in die Wüste gehen und ruhet ein wenig. Viele kamen und giengen, — Hinderung am Essen. Schiff nach einem wüsten Orte. Die Haufen folgen zu Fusse.

Erbarmen Jesu. Speisung.

III. Mrk 6, 29 griech.
καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθητὰς αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἦραν τὸ πτώμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐν μνημείῳ. καὶ συνάγονται οἱ ἀποστολοὶ πρὸς τὸν Ἰησοῦ. καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύεσθε ὀλίγον. ἦσαν [γάρ!!] οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοὶ—Hinderung am Essen. Schiff. Die Haufen zu Fuss. — Erbarmen. Lehren. Speisung.

IV. Lukas Aussendung der Zwölf 9, 1 = Mrk 6, 7 und Bekannt-

werden Jesu bei Herodes 9, 7 = Mrk 6, 14. Herodes erklärt Jesu für den Johannes redivivus 9, 9 = Mrk 6, 16; dann ὑποστρέφαντες οἱ ἀπόστολοι διηγῆσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν. Jesu geht κατ' ἰδίαν mit ihnen nach Betsaida statt nach dem ἔρημος τόπος, die Haufen folgen, Lehren und Heilen, Speisung.

Mir scheint, dass dies Verhältnis nicht anders erklärbar ist, als durch die Annahme, dass die Urform im Matth liegt. In der Grundform des Markus (Syrsin) wird das Hören Jesu' durch die Boten vermittelt und erklärt, die von Machärus nach Galiläa abgeschickt gedacht werden. In der Markusüberarbeitung der Griechen sind diese mit den ausgesandten Zwölf verwechselt, verschmolzen — stilistisch in Eins gezogen, — man kann sich das verschieden vorstellen — und darauf ruht Lukas, der denn auch das Heilen des Matth mit dem Lehren des Mrk verbindet.

Im Matth ist das Zurückziehen Jesu' wohl mit seiner Vorsicht zu motivieren, wie Matth 4, 12. Für Mark war dieser Grund nicht gegeben, er schiebt das Ausruhen ein, seine Fortsetzung entbehrt aber eines eigentlichen Anfanges und Zusammenhanges. Die Verlegung der Scene nach Betsaida bei Lukas zeigt einen andern Urzusammenhang, oder aber dass die Erzählung von der Speisung¹ überhaupt nicht fest eingefügt war, aber der ἔρημος τόπος bleibt in dem merkwürdigen Ausdrucke εἰς ἔρημον τόπον πόλεως καλουμένης Βεθσαϊδᾶ erhalten. In dem εἰς nur die „Richtung des Rückzuges“ sehen zu wollen, ist eine starke Zumutung an das griechische Sprachgefühl. Luk 9, 10 hat Mrk 6, 45 benutzt. Die ganze Einfügung der Johannesgeschichte, die zeitlich ja viel früher fallen müsste, sodass sie in Mrk 6, 31^b: Viele kamen u. s. w. gar keinen zeitlichen Anschluss finden würde, ist ein Kompositionskunstgriff des Markus. Seine ursprüngliche Weiterführung ist übermalt, falls sie überhaupt je da war, und nicht das Ganze ohne τάξις war. — Übrigens braucht der ἔρημος τόπος gar nicht auf dem Ostufer gedacht zu werden, auch im Süden und Norden des Sees sind wüste Strecken genug, von denen man dann zu Schiffe nach Betsaida, das irrig für Chan Minye gehalten wird, zurückkehren kann. An Betsaida Julias braucht man auch nicht zu denken. Vgl. zu Vs. 45.




Vs. 33. Von den sachlichen Schwierigkeiten der griechischen Textform ist in Syrsin Nichts vorhanden. Die Menge folgt dem Schiffe am Ufer nach, das sie natürlich auf dem See erblickte, wobei sie die Fahrenden am Schiffe selbst nach Schifferart erkennen konnten, aus den Uferflecken schlossen sich andre an, Jesu' gelangt früher als sie an den wüsten Ort, sie sahen wo das Schiff landete

¹ Daher wiederholt sie sich an andern Orten.

bereit sein Brot zu kaufen, lasen also ἀγοράσωμεν, die übrigen mit euntes emamus dg²i Aur lassen sie zweifelnd fragen, eventuell fragend ablehnen. Entsprechend haben δώσωμεν ALD gegen die Ferrargruppe mit SBD welche δώσωμεν bieten. Die Altlat abdfc schreiben dabimus und so Arm, während der Memph den Coniunctiv **ntent** ausdrückt. — Eine Reflexion über die Höhe der Summe könnte auch bei dem Memphiten vorliegen, der in einzelnen Mss 200 Statere, in der Mehrzahl aber **ω̄ ncaθepi** = 800 Statere zu haben scheint. Aber das **ω** mit einem Striche darüber bedeutet in den älteren Handschriften nicht 800 sondern 200, wie G. H(orne) I P. XVI mitteilt. Stern erwähnt das nicht.

Hinter allen diesen Varianten dürfte Nichts anderes stecken, als die Verwunderung, dass die Jünger so viel Geld haben und es ausgeben wollen, denn Ješu' wird besitzlos gedacht. Aber waren das auch die Fischer die ein gemeinsames Geschäft trieben und ihrem Vater bei dem Schiffe mit den Tagelöhnern liessen? Will man sich Ješu' wirklich vom Betteln lebend denken? Und waren nicht reiche Frauen da, welche für die Bedürfnisse Ješu' sorgten Luk 23, 55, Mrk 15, 41, Joh 12, 6; 13, 29? Arome sind kostbar. Wer nicht annehmen will, dass die Jünger, wie einst die Juden in der Wüste von Manna lebten, wird die Konsequenz gelten lassen müssen, dass sie eine Kasse besaßen, die mindestens nicht ganz leer war, bezahlt doch Ješu' auch Steuer Mtth 17, 24, eine Stelle in der Syrsin auch nicht διδραγμαον hat, sondern die Hälfte, nämlich δραχμή, und da hat g² auch nur dragma. In jener Zeit betrugen 100 Denare, — den Denar in augusteischer Zeit als 79 Pfennig gerechnet, 79 Mark, und da ein Denar ein Tagelohn war Matth 20, 2, der für eine kleine Familie für das gesamte Leben ausreichen musste, so konnten für eine einzelne Mahlzeit zur Not 100 Denare auch für 5000, d. h. also ein Denar für fünfzig reichen, aber es ist knapp. Lightfoot erklärte die zweihundert als eine Art von runder Zahl, aber das ist selbst für die von ihm angeführten Taxen nicht zutreffend, es sind dort feste Summen normiert als Heiratsgut oder Strafgeld.

Vs. 39 ff. bleibt Ješu' Subjekt, er sagt, dass sich die Leute lagern sollen und nimmt die Brote zum Verteilen. Die Griechen lassen ihn auch im Detail die Anordnung treffen, dass sie sich Tischweise, συμπόσια συμπόσια gruppieren, wovon Syrsin noch nichts hat, das aber P. nachträgt, die dabei die Jünger zu Gehülfen macht. Sie sagt: „er befahl (den Jüngern), dass sie sich die Leute in Gruppen lagern lassen“, und so hat auch Vulg, aber die Altlat abcd Aur gehen mit Syrsin, wobei denn in a wenigstens auch von συμπόσια noch Nichts steht. Da der Ausdruck für συμπόσια und πρασιαί in der

Pesch identisch ist, , so ergibt sich, dass es an erster Stelle für συμπόσια nachgetragen ist, und dass Syrsin nur las: καὶ ἐπέταξεν αὐτοὺς ἀνακλῖναι πάντας ἐπὶ τῷ [χλωρῷ?] χόρτῳ. Dazu halte man a i — ich setze aus bef den Einschub in Klammern zu: et praecepit eis Jesus ut discumberent omnes [ibf secundum contubernia, c per cont.] super viridem (cf viride) faenum, beachte weiter D mit κατὰ τὴν συμποσίαν, erwäge ferner, dass das „grüne“ Gras in Deutschland üblicher ist als in Palästina, — und man wird Gründe genug haben, sowohl mit Syrsin das χλωρός, als mit dem Syrsin und a, das συμπόσια συμποσία für Zusatz eines Bearbeiters, etwa des Euthyskünstlers anzusehen. — Wo bleibt das „malerische“ für Markus charakteristische in Matth fehlende χλωρός? Das συμπόσια aber ist neben πρασιαί völlig vom Übel. — Die πρασιαί fehlen nun aber in a und das  des Syrsin ist keine wirkliche Übersetzung von πρασιαί. Wahrscheinlicher Weise war statt πρασιαί Urform συμπόσια = , das dann als das „malerische“, aber in diesem Sinne völlig unbelegte πρασιαί eingesetzt wurde, nach vorn geraten ist, wo es Syrsin noch nicht, wohl aber Pesch schon hat. Also nicht συμπόσια ist jünger, sondern πρασιαί, der Parasit hat den Urstamm weggedrängt.

In den Ziffern Vs. 40 ist Verwirrung, was man freilich aus den Griechen nicht merken kann. Es klingt ja gar zu gemächlich, dass sie sich nach ihrem Behagen in grössere und kleinere Tischgesellschaften, zu hundert und zu fünfzig, zusammen gelagert haben sollen. Der behagliche, malerische Markus! Aber die Syrer zeigen, dass das κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα Glättung ist. Denn wo die älteren Drucke in Pesch mit dem Griechischen stimmen ממש ממש חמשין חמשין, da zeigt der Urmiatext חמשין חמשין, und das ist total verschieden,¹ und der Syrsin hat auch das חמשין und das חמשין nicht, so dass er liest ממש ממש חמשין חמשין = von je hundert und fünfzig. So musste ich übersetzen. Jedermann denkt natürlich, es sei gemeint, von je hundert und je fünfzig, aber das ist nicht gemeint, und ebenso wenig kann es übersetzt werden von 150, das ja ohnehin in 5000 nicht restlos aufgeht. Der wahre Sinn ist: Sie legten sich in Gesellschaften von je hundert, und zwar waren es fünfzig solcher Gesellschaften. Die Alterierung des Griechischen ist durch das zweite κατὰ erfolgt, das lehrt die Vergleichung von a und D. Dem Syrsin verwandt haben wir a eben erst gefunden. Er liest den Text noch ohne κατὰ und ist Unterlage von i, der interpoliert ist:

¹ In Wahrheit ist es unrichtig, es ist nicht syrisch, denn 55 müsste heissen חמשין חמשין, und passt nicht zu den 5000 Leuten als Divisor.

ac et discubuerunt [c plurimi] centeni et quinquageni [c per cent. et. q.]
i et discubuerunt convivia per contubernia centenis et quinquagenis
bff² — — in partes per (κατά) centenos et per
f — — per contubernia plurimi per centenos et per
Syrsin et discubuerunt contubernia contubernia centenorum et quin-
bff² [om ff²] quinquagenos.
f quinquagenos.
Syrsin quaginta (scil. erant).

Das et quinquageni in a ist eingefügt, und aus et quinquaginta gemacht, das unverständlich schien, das aber eben Syrsin auch bietet. In D sind hier stets Ziffern \bar{p} , \bar{e} , $\bar{\beta}$ geschrieben, nur πεντήκοντα ist ausgeschrieben. Man streiche κατά, und man hat, was Syrsin als älteste Form bietet: καὶ ἀνέπεσον . . . κατὰ \bar{p} καὶ [κατά] πεντήκοντα, das giebt dann den soeben bestimmten Sinn.

Vs. 41. Die zwei Fische teilten sie, nämlich die Jünger. Aber der Plural ist unsicher gelesen, teilte er ist ebenso möglich und da nun a et duos pisces partitus est omnibus, b et d. p. divisit similiter omnibus wie die Griechen haben, so wäre der Sing. wohl denkbar. Dagegen fällt aber die Pesch mit dem Plural in die Wagschale, die mit Syrsin zusammen — wenn er recht gelesen ist — hier gegen die Griechen steht. In c ist die Teilung der Fische gleich mit der des Brotes verknüpft und die Analogie von Brot und Kelch aufgehoben. IXΘΥC war der alten Kirche Ješu' selbst, und Zwei deutet auf die Doppelnatur. Die zwölf Körbe Reste dürften mit den zwölf Stämmen irgend welche Verbindung haben, aber die Fünfzahl der Brote —?

Das καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων Vs. 43 sieht wie fragmentiert aus, ist aber gut bezeugt in abd, also ist die Fragmentierung alt. Syrsin aber noch älter und nicht zusammenhangslos.

Vs. 45. Das auch in Pesch ausgedrückte ἡνάγκασε = zwang die Jünger in das Schiff zu steigen ist auffallend, zumal neben εὐθύς, das übrigens auch Matth 14, 22 teilweise gelesen wird. Das ἀναγκάζω ist in diesen beiden Stellen nebst Luk 14, 23 allein in evangelischen Texten vorhanden und müsste den Sinn „dringend einladen“ haben, aber Syrsin erkennt es nicht an, zu Matth 14, 22 fehlt er. Das εἰς τὸ πέραν hat Syrsin noch nicht, die Pesch trägt es mit **ܠܒܝܬܐ** nach, während bei Matth das „nach Betsaida“ fehlt. Das εἰς τὸ πέραν ist in 1. 118, 209 ebenfalls nicht vorhanden. Erst wenn es gestrichen ist, lässt sich für die ganze Erzählung 6, 32—45 eine vernünftige Raumvorstellung gewinnen. Der einsame Ort, über dessen Behandlung bei Lukas die Note zu Vs. 32 zu vergleichen ist, wird nicht am Ostufer sondern am Westufer des Sees, sei es nördlich, sei

es südlich von Tiberias gedacht, und von dort konnte man sehr wohl den Kurs auf Betsaida nehmen. Unter dieser Voraussetzung wird das allmälige Zusammenlaufen und Miteilen — freilich nicht das sinnlose Zuvorkommen der Menge, das aber Syrsin auch gar nicht hat — vollkommen begreiflich. Die erste Conception der Erzählung kann doch nur von Jemand gemacht sein, der Ortskenntnisse besass und den Hörern keine Unmöglichkeiten zumutete, wie das Zuvorkommen. Bei der gradlinigen Form des Ufers, von dem aus man den Kurs des Schiffes im See überall sieht, können Fussgänger, die sich aus den kleinen Uferorten an die ersten Wanderer anschlossen, mit dem Schiffe einigermassen Schritt halten und an den Landungsplatz gelangen. — Für das jenseitige Ufer ist das platterdings unmöglich, zumal sie im Süden oder Norden den schwer zu passierenden Jordan — ich rede aus eigner Erfahrung — hätten überschreiten müssen. Vgl. Robinson Palästina III, 559. Neuere Forschungen P. 464 ignoriert den Übergang über den Jordan.

Vs. 46—48 Auf den Berg bezeichnet einfach die den See umgebenden langgestreckten Züge, nicht notwendig eine bestimmte Kuppe. Da es Abend wurde oder geworden war vgl. Vs. 35 da es anfieng Abend zu werden. Da diese kurze Spanne Zeit für Alles hinein verlegte nicht reicht, so wird sie bei den Griechen bis zur vierten Nachtwache d. h. bis Nachts um drei Uhr verlängert. Syrsin hat diese ganze Erwähnung der vierten Nachtwache nicht, Pesch trägt sie aus ihren jüngeren Vorlagen ein. Der Text ist also

¹ Wenn Johannes 6, 17 den Kurs nach Kapernaüm nehmen lässt quer über das Meer, so liegt Kefarnaüm = Tell Ĥum von Betsaida, wenn Chan Minye, etwa 5 1/2 Kilometer, also etwa knappe fünf Viertelstunden nördlich. Übrigens halte ich nicht Chan Minye für Betsaida sondern verlege dies nach 'Ain et Tâbiga. „Die Ortsanschauung hat mich überzeugt, dass Tell Ĥum Kapernaüm ist. Hieraus folgt, dass die zweite Station nach Süden, die in dreiviertelstündigen starken Rudern von Tell Ĥum aus erreicht wird, 'Ain et Tâbiga mit seinen drei Quellen (eine davon Tannûr 'Ayyûb = Hiob's Backofen genannt) und seinen bedeutenden Trümmerresten das neustamentliche Bet-saida = Fischhausen ist, denn der dritte neustamentliche Ort Magdala ist durch das heutige Megdel sicher.“ So habe ich an Ort und Stelle am 24. März 1891 in meinem Tagebuche notiert. Ich fuhr mit sechs Rudern, die sich zu drei und drei ablösten, von Tiberias in drei Stunden zur Jordan-Mündung, konnte dort aber nicht in die Jordanschlucht eindringen, weil das Terrain sumpfig war, so dass ich den Fluss rauschen hörte ohne ihn zu sehen. Von der Jordanmündung nach Tell Ĥum gebrauchten meine Rudrer drei Viertelstunden, erklärten aber in der Nacht gienge es rascher, augenblicklich sei die Hitze — 36° R. — zu stark um schnell zu fahren. — Dass Fussgänger ebenso rasch wie ein Schiff, das über den See nach Osten geht, am Ostufer anlangen oder gar ihm zuvorkommen können, ist absolut ausgeschlossen, das kann nur Jemand schreiben und glauben, der von den Ortsverhältnissen gar keine Vorstellung hat. Chan Minye (منية) ist ein neuer Ort ohne Ruinen. Vgl. Gilde-meister in Ztsch. d. D. Pal. Vereins IV, 194.

pragmatisch und chronologisch schärfer angespannt. Hier liegen keine Abschreiberversehen sondern überlegte Redaktionen vor:

| | | |
|--------|----------------------------------|-------------------------------|
| Syrsin | ⲁⲗⲁⲃ ⲕⲁⲗⲗⲁ ⲕⲉⲃⲗⲁ ⲛⲁ ⲛⲁⲃⲉⲛⲁⲛⲁⲛⲁ | ⲕⲓⲱ ⲛⲁⲟ |
| Pesch | ⲕⲱⲛⲓ | ⲛⲁⲓ ⲛⲁ ⲛⲁⲃⲉⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲁⲓⲕ ⲕⲓⲱⲟ om |
| Syrsin | om om om | ⲑⲓⲁⲙ ⲁⲙⲃⲗⲁⲗ ⲕⲱⲛⲓⲛ |
| Pesch | ⲕⲁⲗⲗⲁ ⲕⲉⲃⲗⲁⲓ ⲕⲉⲑⲓⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲑⲓⲁⲙ | ⲁⲙⲃⲗⲁⲗ ⲓⲛⲁ |
| Syrsin | ⲕⲁⲙ ⲕⲁⲃⲱ ⲕⲓⲛⲁ ⲁⲗ ⲛⲁⲃⲉⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁ | om ⲁⲙⲑⲓⲁⲗ ⲕⲉⲑⲓⲕ |
| Pesch | ⲕⲁⲙ ⲕⲁⲃⲱ ⲕⲓⲛⲁ ⲁⲗ ⲛⲁⲃⲉⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁ ⲁⲁⲉ | ⲁⲙⲑⲓⲁⲗ ⲕⲉⲑⲓⲕ |
| Syrsin | ⲁⲓⲕ ⲓⲃⲱⲓ | |
| Pesch | ⲁⲓⲕ ⲓⲃⲱⲓ | |

Syrsin et cum videret eos vexatos ex metu undarum, quia ventus

Pesch et vidit eos vexatos dum proficiscebantur ventus enim

Syrsin contra eos erat om om om om venit ad eos om

Pesch contra eos erat et vigilia quarta noctis venit ad eos Jesu

Syrsin ambulans super aqua et volebat cet.

Pesch ambulans super aqua et volebat cet.

Hier ist in das Wortgefüge des Syrsin das καὶ τῇ τετάρτῃ φυλακῇ τῆς νυκτός, nicht aber περὶ τὴν τ. φ. eingeschoben und das ⲕⲁⲗⲗⲁ ⲕⲉⲃⲗⲁ = von der Furcht vor den Wellen ausgeschaltet. dazu noch für ἐν τῷ ἐλαύνειν = bei dem Rudern eingesetzt ⲛⲁⲓ ⲛⲁ = während sie fahren. Spuren dieses Textes hat D mit καὶ περὶ τεταρτ. φυλ. = d et circa quartam vigiliam (f et circa q. v.) und mit βασανιζομένους καὶ ἐλαύνοντας = d remigantes et laborantes statt βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν in **SB.**¹ Dazu halte man Δ βασανιζομένους ἐν τῷ πλοίῳ ἐν τῷ ἐλαύνειν und gar c ⁴⁷ Et cum sero esset factum, venit Jesus ⁴⁸ et invenit illos in mari tribulari in tempestate remigantes, eraten enim illis ventus contrarius, et ipse solus erat super terram, **et** erathora circiter quartam vigiliam noctis: venit ergo ipse ambulans super mare et volebat cet. — Alsdann wird man sich überzeugen müssen, dass hier viel gefeilt ist, wie ja auch die Kritiker der Synopse hier viele Nüsse zu knacken finden, — man wird aber auch bemerken wie einfach Syrsin ist, der von der vierten Nachtwache Nichts weiss. Für sein Alter spricht der Gebrauch von ⲕⲉⲃⲗⲁ = λίμνη, statt θάλασσα Vs. 47, worüber zu Luk 8, 22 gehandelt wird. Die Nachtwache stammt aus Matth 14, 25 und soll die Zeitrechnung einiger Massen im Sinne des alten Überarbeiters des

¹ Hier hat abiq remigantes et laborantes, f aber laborantes in remigando.

Markus retten. Wirklich chronologisch-biographischer Zusammenhang ist nicht vorhanden. Über „und wollte sie hinüber bringen“ vgl. I, 257.

Vs. 50 da sie ihn alle sahen, riefen sie ohne ἐταράχθησαν. Vgl. dazu die schwankende Textform von D, der es hat, dafür aber γὰρ αὐτὸν εἶδον καὶ weglässt, woran sich abcdiff²q anschliessen, während f et exclamaverunt, **omnes enim viderunt**, et conturbati sunt den bereicherten Text hat. Soll da nicht redigiert sein oder verdient **SB** den Vorzug vor Syrsin!

Vs. 50 translitteriert Syrsin das θαρσεῖτε durch **אמיח** und damit dürfte das talmudische התריס und אתריס etwas wagen zusammenfallen, so dass es ein griechisches Lehnwort ist und nicht von תריס = Schild abgeleitet werden muss. Pesch übersetzt es durch **אבלבא** Mut fassen.

Vs. 55 flohen sie = ἀπέδραμον würde auf eine ganz andre Fortsetzung führen, als die welche wir finden. Es ist in Pesch auch verändert in **אפיו** = und sie liefen. Die Griechen haben gefeilt 1. περιέδραμον καὶ ἤρξαντο **SBLΔ**, 2. περιδραμόντες ἤρξαντο **ΑΧΓΠ**, 3. περιδραμόντες δὲ ἤρξαντο **D**, καὶ ἐκπεριδραμόντες 1. und das ganz überflüssige ja verkehrte ἤρξαντο fehlt in Syrsin. — Da das Fliehen auf sehr weit führende Kombinationen bringen kann, habe ich zugesetzt: Vermutlich solle es bedeuten giengen, aber bei dieser Vermutung war mir nicht wohl, es heisst eben nur fliehen, und als Rettung bliebe eine Verlesung, da das **α** in **αφιο** nicht sicher gelesen ist. Aber welches Verbum wäre aus . . **ιο** zu gewinnen, das den Sinn eilig laufen gäbe? Ich finde nur **αφιο** möglich. Zur Sache aber frage ich: Wer läuft, da sie ihn erkannt hatten, als er auf die Gennezarebne, wo freies Feld war, ausstieg um die vierte Nachtwache? Wer ist da? Doch nur die Jünger! Darum helfen am Schlusse von Vs. 54 die alten Redaktoren nach, indem sie οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου einschalten: εὐθέως ἐπιγόντες αὐτὸν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου **ΔΑΓ** 1. 28. 33 und die Ferrargruppe 13. 69 nebst Pesch, Arm und Altlat, wobei andre 69. 238 das ἐκείνου wieder weglassen. Gennezar ist aber gar keine Stadt. Syrsin hat auch Vs. 54 nicht ἐξεληθόντων αὐτῶν sondern ἐξεληθόντος αὐτοῦ im Sing. Meyer-Weiss lässt Nachts um 3 Uhr einen Volksauflauf entstehen, der freilich sogleich wieder auseinanderläuft um Kunde zu bringen, worauf — nicht diese Kunde bringenden — sondern man die Kranken herbeischleppte! Hier ist der Text in Wahrheit geklittert, er hängt nicht wirklich zusammen, und die Warnungstafel für pragmatische Versuche ist εὐθὺς und das sie flohen des Syrsin, das auf eine tiefgreifende Umarbeitung schliessen lässt. Unter dieser

Beleuchtung bitte ich nun den Leser sich die Varianten der Abendländer etwas näher zu betrachten:

| | | | | |
|---|--|---|----------------------------------|-----|
| D | καὶ διαπεράσαντες | ἐκεῖθεν(!) | ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν Γεννησάρ | om |
| A | καὶ διαπεράσαντες | om | ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν Γεννησαρετ | καὶ |
| B | καὶ διαπεράσαντες | om | ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρετ | καὶ |
| Σ | καὶ διαπεράσαντες | om | ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρετ | καὶ |
| Δ | καὶ διαπεράσαντες | om | ἐπὶ τὴν γῆν om εἰς Γεννησαρετ | καὶ |
| D | om | καὶ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθέως ἐπέ- | | |
| A | προσωρμίσθησαν καὶ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθέως ἐπι- | | | |
| B | προσωρμίσθησαν καὶ ἐξεληθόντων | ¹ | ἐκ τοῦ πλοίου εὐθύς ἐπι- | |
| Σ | προσωρμίσθησαν καὶ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθύς ἐπι- | | | |
| Δ | προσωρμίσθησαν καὶ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθύς ἐπι- | | | |
| D | γινώσαν αὐτόν om om om om | περιδραμόντες δὲ ὅλην τὴν | | |
| A | γινόντες αὐτόν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου περιδραμόντες | ὅλην τὴν | | |
| B | γινόντες αὐτόν om om om om | περιέδραμον | ὅλην τὴν | |
| Σ | γινόντες αὐτόν om om om om | περιέδραμον | ὅλην τὴν | |
| Δ | γινόντες αὐτόν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου περιέδραμον | ὅλην τὴν | | |
| D | περίχωρον ἐκείνην ἤρξαντο κτλ. | | | |
| A | περίχωρον ἐκείνην ἤρξαντο ἐπὶ τοῖς χρ. | | | |
| B | χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐν τοῖς κραβ. | | | |
| Σ | χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐν τοῖς κραβ. | | | |
| Δ | χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐπὶ τοῖς χρ. | | | |

Es liegen zwei Gruppen vor DA und ΣΒΔ, in beiden sind aber wieder innere Varianten, und alle haben ἐξεληθόντων αὐτῶν, während in der Auslassung von καὶ προσωρμίσθησαν D mit Syrsin stimmt. Nehmen wir dazu die Altlateiner, so lassen sie das καὶ προσωρμίσθησαν fort, teilen sich aber bei dem ἐξεληθόντων, sofern c mit Syrsin Singular hat. Der Befund ist dieser:

| | | |
|---|---|--|
| c | et cum transfretassent inde (= ἐκεῖθεν!) | pervenerunt in terram |
| a | et inde cum transfretassent | pervenerunt[ad?] terram |
| b | et transfretantes inde | venerunt in terram |
| f | et cum transfretassent | venerunt in terram |
| c | Gennesar om om | et egressus(!) de navi ² continuo |
| a | Gennesaret om om | cum exissent de navi continuo |
| b | Gennesar om om | et cum exissent de navi continuo |
| f | Gennesareth et adplicuerunt et egressis eis | de navi continuo |

¹ Am Rande αὐτῶν mit andrer Tinte, so dass B mit Σ ausgeglichen. Diese Ausgleichung hat auch die Orthographie von γεννησαρετ wo eine zweite Hand ein τ über das θ gesetzt hat.

² Hier geht i mit, er hat cumque egressus esset.

| | | | |
|---|-------------------|---|----------------------|
| c | cognoverunt eum | habitantes loci illius et circumcurrentes | uni- |
| a | cognoverunt eum | om om om circumeuntes autem | uni- |
| b | cognoverunt illum | om om om et circumcurrentes | uni- |
| f | cognoverunt eum | | et percurrentes uni- |

c versam regionem illam coeperunt in grab.

a versam regionem illam coeperunt super grab.

b versam confinem regionis illius coeperunt in grab.

f versam regionem illam coeperunt in gr.

Die Lateiner spiegeln den Stand der Griechen ab, auch c, in egressus Vs. 54 mit Syrsin einig, zeigt die Interpolation von habitantes illius loci, sie reichen also nicht hinter die Griechen zurück, die älteste noch nicht in den Zusammenhang eingebogene Textform zeigt Syrsin. Seine Form lässt schliessen, dass die Erzählung ursprünglich ohne die gegenwärtige Einpassung umlief. Die Fuge liegt zwischen dem Fliehen und dem Herbeibringen der Kranken. Der Arm geht mit keinem der Griechen genau, Ulfilas duatsnivun = *προς-ωρίςθησαν* und der Memph stehen nahe zu NB.

Vs. 55, 56 bilden einen Abschluss wie Matth 4, 24, Mark 1, 28.

VII, Vs. 1. 2 Die Griechen haben zweimal „einige“ Schriftgelehrten und „einige“ Jünger, wo Syrsin kein *τινές* ausdrückt. Pesch trägt nur in Vs. 2 das *τινές* nach, lässt aber Vs. 1 den Text des Syrsin unverändert, was für seine Originalität spricht. Ist so in Vs. 1 das *τινές* Ergebnis einer Reflexion, so ist das noch viel mehr in Vs. 2 der Fall, wo auch die Pesch sich gemüssigt fühlt das *τινές* zum Ausdruck zu bringen. Dass auch hier das *τινές* nicht original ist, lehrt die Frage Vs. 5, nach welcher allgemein die Jünger die Vorschrift der Ältesten nicht halten. „Wozu dient der Zusatz? Soll die jüdische Gesetzlichkeit des Petrus und Jakobus, man bedenke Act. 10, 15; 11, 9 nicht kompromittiert werden? Oder soll gesagt werden, dass etliche Jünger sich nicht mehr an die levitischen Vorschriften banden, wie Petrus 1, 31 seine Schwiegermutter auch am Sabbath zu heilen bittet, so dass Vs. 5 die Pharisäer als boshafte Gegner die Anklage fälschlich verallgemeinern?“ Letzteres äusserte mir Holsten brieflich. Aber 1, 31 bittet Petrus nicht, sondern Jesu' handelte von selbst.

Weiter lässt Syrsin das *κοινὰς* [*χρεαίν*] τοῦτ' ἐστίν fort und so auch *κοινὰς* Vs. 5; dazu kommt, dass er auch Vs. 5 die Überlieferung der Ältesten nicht gelten lässt, sondern dafür die „Gebote“ einsetzt. Dabei ist zu konstatieren, dass auch Pesch und bc Äth *κοινὰς* Vs. 2, 5 nicht haben, und dass eben dies Wort vom Standpunkte der jüdischen Terminologie aus absolut falsch und unmöglich ist. Es entspricht nämlich *κοινός*, dem hebräischen im Targum und teilweise (Ezech 42, 20;

44, 23) in der Pesch beibehaltenen ḥoll, welches Sachen (Geräte und Speisen) qualifiziert, die nicht geweiht, wohl aber verwendbar sind.¹ Auch wird der Wochentag ḥoll genannt im Gegensatze zum Sabbath. Ebendies ḥoll wird nie von menschlichen Subjekten gebraucht und darum auch nicht von der menschlichen Hand, die allenfalls unrein (ṭemē'a) genannt werden könnte. Die Septuaginta setzt für ḥoll nie κοινός sondern βέβηλος, und das an unsrer Markusstelle passende ἀκάθαρτος dient für ṭamē', aber nie für ḥoll.² In dem ersten Makkabäerbuche erscheint nun κοινός für ungeniessbare Fleischspeisen, die aber hebräisch nicht ḥullin heissen, 1, 47, 62, wo die syrische Übersetzung an der ersteren Stelle טמא, an der zweiten מסיב verwendet, das auch Syrsin wie Pesch für κοινός verwendet. Mtth 15, 11 ff. Mark 7, 15 ff. Von diesem Gebrauche leitet sich dann κοινώω = חתח als profanieren ab, das 4 Makk 7, 6 vorliegt in dem Satze τὴν γαστέρα οὐκ ἐκοινώσας (so N) μισροφαγία = du (Hoherpriester) hast deinen Leib nicht durch Genuss unreiner Speisen, d. i. der 1 Makk 1, 47, 62 erwähnten Speisen, entweiht. Eine weitere Entwicklung zum Allgemeinen zeigt dann Hebr 9, 13. Aus der gelehrten Kenntnis des Sinnes von ḥoll erklärt sich dann, dass im Codex Aléxdr. Ezech 42, 20 für בֵּין קֹדֶשׁ לְחָל, sachlich nicht ganz genau ἅγιον und κοινόν³ gesetzt wird [? Schleussner].

Wenn nun κοινός Mrk 7, 2, 5 als Adjektivum neben χεῖρ nach dem jüdischen Sprachgebrauche falsch ist und in Syrsin b c Ath fehlt, so ist zu schliessen, dass es der Pseudogelehrsamkeit des Markusüberarbeiters sein Dasein verdankt, und man sieht obendrein, dass er mit dieser Gelehrsamkeit prunkt, indem er den angeblich tech-

¹ Paulus Exeget. Hdbch. II 281 sah richtig dass κοινός hellenistisch ist, hält aber dann wieder κοινός für pharisäischen Kunstausdruck. Die unreinen Hände werden Chagiga 3, 3 מְטֵאֵי יָדַיִם genannt, also טמא wie in Syrsin verwendet, und 2, 5 bestimmt: וְגַ' נוֹטְלִין לְיָדַיִם לְחֹלִין וְגַ' d. h. man wäscht die Hände um Ḥullin etc. zu essen, um Heiliges zu essen aber מְטַבֵּילִין taucht man sie ein = βαπτίζω.

² Die Pesch kennt den Unterschied von חל und טמא, hat aber keinen festen Sprachgebrauch, da sie חתח, חסב (auch Levit 10, 10 im Targum), חתח und חסב verwendet. Als Verbum hat sie חתח = חתח profanieren, und Aphraates P. 342 kommentiert den Unterschied zwischen חתח und חסב mit Sachkunde. Bar Bahlul hat חתח durch חסב glossiert. Wie fein die Pesch zu scheiden weiss, lehrt grade Röm 14, 14 wo sie das doppelte κοινόν doppelt erklärt: Ich weiss, dass Nichts an sich κοινόν = חסב = sachlich unrein = חל ist, dass aber wenn Jemand meint, dass etwas κοινόν = טמא = levitisch unrein sei, es für diesen allein κοινόν = טמא levitisch unrein ist. Act 10, 14, 28; 11, 8 schwankt in Pesch die Stellung, die Abschreiber ignorierten den Unterschied. Vgl. Apokal 21, 27 nach Philoxenus in J. Gwynn Apocalypse Dublin 1897.

³ Unter dem חל ist hier der öffentliche Raum oder Weg, talmudisch etwa רשות רבים zu verstehen, den man allenfalls auch κοινόν nennen konnte.

nischen Ausdruck *κοινᾶς χερσὶ* noch gar durch τοῦτ' ἐστὶν ἀνίπτους richtig zu erklären sich den Schein giebt. Das hat kein Kenner jüdischer Gebräuche schreiben können, Petrus wäre besser unterrichtet gewesen, und Hausrath urteilt richtig, wenn er sagt: „Die Beziehungen des Christentums zum Judentum sind [für den Verfasser dieses Evangeliums] bereits sehr lose geworden, und die Juden sind für den Verfasser, gerade wie für den vierten Evangelisten, ein Volk, das nicht das seine ist und zu dem er keine spezifische Stellung hat“ Zeitgeschichte² IV, 118. — Dann aber ist Markus kein uralter Text sondern ein jüngerer Werk, selbst wenn es aus dem Urevangelium ausgezogen ist.

Auf die archäologische Erörterung von Vs. 3—4 lasse ich mich nicht ein, man müsste die ganze Reinheitslehre der Mischna herbeiziehen um dieses Stückchen wirklich zu beurteilen. Ich beschränke mich auf die durch Syrsin veranlasste textgeschichtliche Untersuchung.

Vs. 3 Weil alle Juden und (die?) Pharisäer,¹ wenn sie nicht ihre Hände waschen, nicht Brot essen, d. h. speisen, also ἐσθίουσιν ἄρτον, nicht ἄρτους und noch weniger τοὺς ἄρτους. Und das ist sachlich richtig, sofern es sich allgemein um Speisen handelt, falsch sofern es alle Juden so halten sollen. Es ist zu Matth 15, 2 nachgewiesen, dass die Handwaschung vor dem Essen eine Verordnung der Ältesten war, mit der sie eine Kraftprobe gegen ihre Gegner versuchten. Die Worte: welche die Überlieferung der Ältesten halten müssten zu: „alle Juden und Pharisäer“ als Relativsatz gehören, es gab also auch solche, die die Überlieferung nicht hielten, aber der Relativsatz steht nicht an richtiger Stelle.

Die Pesch beharrt für Brot essen auf der Auffassung des Syrsin, sie sagt ausdrücklich speisen und lässt Brot ganz fort, denn für *ܠܥܬܝܬܐ ܠܥܬܝܬܐ* bietet sie *ܠܥܬܝܬܐ* allein. Aber den Relativsatz: welche die Überlieferung der Ältesten halten bildet sie um in: weil sie die Überl. etc. halten *ܠܥܬܝܬܐ ܠܥܬܝܬܐ*. Daneben hat Syrsin *ܡܡܝܢ* nicht und Pesch drückt statt dessen *ܡܡܝܢ* = *ܡܡܝܢ* d. h. eifrig sorg-

¹ So ordnen Syrsin und Pesch, während alle übrigen Zeugen *οἱ γὰρ φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι* ordnen, was ungefähr so geistreich ist, wie wenn man sagte, die Gänse und alle Vögel haben zwei Beine. Hier springt in die Augen, dass eins von beiden Glosse ist. Ich halte *καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι* für die falsche Glosse. Vs. 1 kommen Pharisäer, als Mitglieder der strengen Partei, und Schriftgelehrte, sie nehmen Ärgernis, — die übrige Umgebung Jesu' nahm kein Ärgernis, — weil die Pharisäer nicht mit ungewaschenen Händen speisen, was andere thaten. Daher ist „und alle Juden“ sachlich ungehörig. Wieder bewährt sich, dass ein Wanderwort auf Glossierung deutet.

Syrsin καὶ ἔπειτα ἐπερωτῶσι, und A ohne das καί, — und hier liegt für sBA die Fortsetzung der Konstruktion aus Vs. 2. Übrigens ist ἔπειτα in den Evangelien sonst nur Luk 16, 7 vorhanden, wo es Pesch aber nicht anerkennt und Joh 11, 7, wo es Syrsin verleugnet. Nun kombiniere man ΔD Syrsin: Sie wussten, dass Jünger unrein assen und tadelten sie, und dann fragten sie Ješu', — und man hat richtigen Fortschritt. — Δ hat εἶτα hinter χαλκιῶν Vs. 4.

Alle diese Erscheinungen erklären sich aus pseudogelehrten successiven Glossierungen, die ich mir vermutungsweise so vorstelle: Grundform: Die Pharisäer von Jerusalem gekommen sahen seine Jünger mit ungewaschenen Händen essen, und bemerken somit eine Ungehörigkeit, weil die Pharisäer mit ungewaschenen Händen nicht essen. Und darauf fragten sie Ješu'.

Dazu sind dann die Glossen gekommen, und Überfeilungen vorgenommen, deren schlimmste und sachlich ganz verkehrte in sB das ῥαντίσονται für βαπτίζονται ist. Denn ῥαντίζω = Besprengen ist 𐤓𐤁𐤓 oder 𐤓𐤁𐤓, und beides ist für die Reinigung der Gefässe, die 𐤇𐤓𐤁 heisst, ein unmöglicher Ausdruck, da es sich auf die Sprengung von Blut oder Wasser bezieht, die Gefässreinigung aber durch Ausspülen oder Eintauchen oder Ausglühen bewirkt wird. In Syrsin lässt sich diese Glossierung noch leichter sehen als im Griechischen, ich setze das, was ich als Glosse ansehen muss, klein gedruckt über den Text:

und alle Juden

Weil die Pharisäer, wenn ihre Hände nicht gewaschen sind.

die die Tradition der Ältesten halten

keine Speise geniessen.

Man sieht hier, dass die echte Glosse: und alle Juden, die die Tradition der Ältesten halten, in zwei Stücke zersprengt ist. Auch griechisch gehört πάντες οἱ Ἰουδαῖοι [οἱ] κρατοῦντες τὴν π. τῶν πρεσβ. sachlich zusammen. Syrsin zeigt den Glossencharakter auch dadurch, dass er Vs. 3 von der 𐤓𐤁𐤓 𐤇𐤓𐤁 = παράδοσις τῶν πρεσβ. redet, aber Vs. 5 dafür 𐤓𐤁𐤓 𐤓𐤁𐤓 = Befehle der Greise hat, also sicher nicht παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων ausdrückt. Derselbe Ausdruck steht auch Matth 15, 2 in Syrsin und wird von Pesch dort zu παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, wie ich zu Matth bemerkt habe, fälschlich korrigiert.

Diese Glossierung sowie den folgenden Vers, nach welchem sie vom Markte heimkehrend — das kann auch ein Geschäftsforum sein — sich erst baden, bevor sie essen, woran sich dann die vage Mitteilung über die Eintauchungen der Gefässe anschliesst, möchte ich demselben Manne zuschreiben, der vorher κοιναῖς τοῦτ' ἐστίν eingeschoben hat. Noch später scheinen die ehernen Gefässe und die

Betten zugesetzt zu sein. Von den erstern handelt Sabb. 16^a nach Kelim 11, 1; 25, 1, von den Betten redet Kelim 19, 1 ff.

Vs. 6—13. Ich überlasse dem Leser die bisher sichtbar gewordene Überarbeitung in diesen Versen weiter zu verfolgen, und beschränke mich auf Weniges. Syrsin lässt nach περὶ ὁμῶν das τῶν ὑποκριτῶν noch fort, das in Pesch nachgetragen, aber als Vokativ ὑποκριταί erscheint. Man braucht hier nur A mit seiner Wortstellung καλῶς ἐπροφ. περὶ ὁμῶν Ἑσαίας τῶν ὑποκριτῶν ὡς γέγραπται zu lesen um zu wissen, dass τῶν ὑποκριτῶν ein Nachtrag ist. Ferner ist Vs. 7 im Hebräischen, das doch Jesu' (und Petrus) citiert haben würden, gar nicht vorhanden, es ist vielmehr frei behandelte Septuaginta, die so liest: μάτην δὲ σέβονται με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας, woraus sich ergibt, dass das ohne καὶ stehende διδασκαλίας des griechischen Markustextes Nachtrag ist. Fehlt es, so wird der Gedanke straffer. Im Syrsin ist es durch Genitivkonstruktion eingerenkt, er hat διδάσκοντες διδασκαλίαν ἐνταλμάτων ἀνθρώπων, und die Pesch behält das bei. Aber es ist Zurechtmachung, um den Text zu glätten. Grade das μάτην, das die Hauptsache enthält,¹ ist aber hebräisch Jes 29, 13 nicht vorhanden, und Aquila, Theodotion und Symmachus bieten: καὶ ἐγένετο τοῦ (Field vermutet τὸ) φοβεῖσθαι αὐτοὺς ἐμὲ ἐντολῇ ἀνθρώπων διδακτῇ, ein Text der ganz vorzüglich im Zusammenhange des Markus passen würde. — Endlich fehlt Vs. 8 in Syrsin ganz, aber auch bei den Griechen läuft der Vers in zwei verschiedenen Formen um, sofern zu dem Anfange ἀφέντες (γὰρ) τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν (! vorher ἐντάλματα) τῶν ἀνθρώπων, welchen **SBDΔ** Arm Memph ohne weiteren Zusatz haben, noch hinzutritt βαπτισμοὺς ξησῶν καὶ ποτηρίων, καὶ ἄλλα [A om ἄλλα] παρόμοια τοιαῦτα πολλά ποιεῖτε in **AXΓΠ** 33, abdf^{ff}2i Vulg Ulf Pesch. Das weist auf den ersten Überarbeiter von Vs. 4, der die hier nicht erscheinenden χαλκία und κλίνας noch nicht beifügte. Damit hängt dann Vs. 13 zusammen, wo das καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλά ποιεῖτε in Syrsin am Anfange eines Abschnittes nach einem Absatze steht. Dieser Absatz ist mit diesen Worten sachlich sinnlos, und da er vorliegt, so lässt er sich nur so erklären, dass die Worte „und vieles wie dieses thut ihr“ in ein Exemplar falsch nachgetragen sind, das den Absatz hatte, die Stelle selbst aber ebendarum ohne diese Worte geboten haben muss.

Übrigens zeigt D (und Altlat) Vs. 7, 8 in andrer Form als die übrigen Zeugen, da er die βαπτισμοὺς κτλ. an Vs. 7 anhängt und nicht


¹ Man fragt sich, ob das μάτην aus dem Markustexte rückwärts in die Septuaginta gekommen ist. Vgl. das καλέσεις, καλέσει, καλέσετε, καλέσουσιν Jes 7, 14 nach Matth 1, 21, wovon ich Matth P. 25 gehandelt habe.



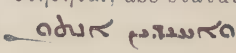
² Syrsin hat παράδοσις in Vs. 3, aber Vs. 5 drückt er ἐντάλματα aus.

an Vs. 8. Sein Text lautet: ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀφέστηκεν ἀφ' ἐμοῦ ἡ μάτην δὲ σέβονται με · διδάσκοντες διδασκαλείας · ἐντάλματα ἀνθρώπων βαπτισμοὺς ξεστῶν · καὶ ποτηρίων καὶ ἄλλα παρόμοια · ἃ ποιεῖται (= ποιεῖτε?) τοιαῦτα πολλὰ ἀφέντες τὴν [ἐν]τολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς κτλ. Kurz hier ist Alles von zweiter und dritter Hand antijüdisch übermalt. Ich verzichte auf die genaue Anführung der Varianten, wie die von τηρήσετε, στήσετε Vs. 9, die sich in Syrsin¹ und Pesch reflektiert, den Führer in dem Labyrinth erkenne ich in Syrsin, obwohl auch bei ihm Vs. 7 nicht unverdächtig ist. Die Hülfe liegt vielleicht darin, Vs. 7 nicht mehr als zum Jesajascitat gehörig zu betrachten, oder aber, da das bei dem nahen Zusammenhange mit Sept Jes 29, 13 schwer annehmbar ist, darin einen Nachtrag aus Jesajas zu sehen, den spätere Bearbeiter analog wie in Matth 13, 12 gemacht haben. Mag der Leser selbst versuchen hier auf festen Boden zu kommen, es ist sehr leicht an einer positiven Aufstellung Kritik zu üben, schwerer selbst eine unanfechtbare zu liefern.

Vs. 10—11 zu seinem Vater und zu seiner Mutter. Über dies und statt des ἡ der Griechen, statt welches hier der Memph aber auch noch καὶ ausdrückt, vgl. zu Matth 15, 4. Die Pesch hat hier ἡ (ακ) korrigiert.

Vs. 16 wer Ohren hat u. s. w. fehlt in SBLΔ* Memph wo es einzelne Mss nachtragen, steht aber in ADΔ¹ Pesch Arm Ulf.

Vs. 17 über das Gleichnis, aber es geht keins voraus, denn es ist die höchste Willkür, die runde offene Erklärung von Vs. 14—16 für ein Gleichnis ausgeben zu wollen. Dazu kommt, dass das ὁ ἔχων ὅτα ἀκούετω am Schlusse von Parabeln steht Matth 13, 43, 9, Mark 4, 9, 23, Luk 8, 8; 14, 35. Die Streichung der Worte hängt mit der Schwierigkeit der Parabel in Vs. 17 zusammen. Die Inkonvenienz verleitet zu Korrekturen, aus περὶ τῆς παραβ. Syrsin, Pesch, A, Ulf, Arm wird τὴν παραβολὴν gemacht in B²ΔΔ und das giebt Hieron wieder: Interrogabant . . . parabolam, die Jünger baten ihn um eine Parabel. Seltsam dass c trotzdem parabolam istam und dementsprechend Pesch  bietet. Das ist nun gegen das Prinzip, denn die Jünger empfingen die Lehre ohne Gleichnis. — Der richtige Schluss aus περὶ τῆς παραβολῆς ist der, dass in der Vorlage des Markus ein Gleichnis stand, das bei ihm weggelassen ist. Man schaue Matth 15, 15 an, und man hat die Lösung des Rätsels, denn ebenda ist Vs. 13 ein Gleichnis gegeben, das im

¹ Syrsin mit  hat στήσετε mit D στήσεται, abc statuatis, Arm  = erigatis, die Pesch aber mit  hat τηρήτε (B), wofür andere τηρήσετε bieten.

Mark fehlt und nach dessen Sinne die Jünger fragen. Dass aber aus dem Petrus des Matth hier bei Mark die Jünger geworden sind, und dass die Erzählung bei Lukas ganz fehlt, das erklärt sich aus Apg 10 vollkommen. Hätte Petrus hier diese Erklärung Jesu vernommen, dann war Apg 10, 13 ff. unmöglich, oder er hätte unverbesserlich unverständlich sein müssen (ἀσύνετος Matth 15, 16). Wollte Luk die Erzählung von Petrus und Cornelius bringen, so musste er im Evangelium die Parallele zu Matth 15, 11—20 auslassen, und entweder Markus selbst, oder einer seiner Überarbeiter hatte allen Grund Vs. 17 für Petrus die Jünger einzusetzen. Dass dies aber ein Werk seines Überarbeiters ist, und nicht von Markus selbst so geschrieben ist, dafür spricht 7, 1, wo Syrsin die Jünger mit ungewaschenen Händen essen lässt, wogegen der überarbeitete Text in raffinierter Erwägung τινὰς τῶν μαθητῶν bietet. Wer kann da an Zufälligkeiten oder Konformationen der Texte glauben, wo die reflektierte Revision aus alten Falten hervorscheint? Und eine solche ist auch Vs. 2 τοὺς ἄρτους für ἄρτον, denn letzteres bedeutet allgemein die Mahlzeit einnehmen, ersteres, geboten von sBDA und der Ferrargruppe, bedeutet, als sie gelegentlich ihre Brote assen, wobei denn die Handwaschung nicht von prinzipieller Bedeutung sein würde. Vgl. zu Matth 15, 4. Ich weise hier noch einmal darauf hin, dass mit der zerhackten Kritik der einzelnen Wörter, wie sie bisher üblich gewesen ist, die wahre kritische Aufgabe noch lange nicht gelöst ist. Die ganze grosse Textstücke nach gewissen Gesichtspunkten überarbeitende Kritik der Alten muss an das Licht gestellt werden, und darum die Zusammenhänge der Varianten unter einander beachtet werden. In unserm Falle hängt τινὰς, τοὺς ἄρτους Vs. 2 und οἱ μαθηταί Vs. 17 und das Einschieben des μου in ἀκούσατέ μου, das in Syrsin und Δ Vs. 14 fehlt sachlich zusammen. Auf Grund solcher Texte sollte man sich aber auch hüten Hypothesen über Urevangelien und Quellen zu machen. Erst den Urtext, — und ohne ihn Nichts, es nutzt nichts auf Schutt ein Gebäude zu errichten.

Vs. 19—23 Denn weil es nicht in das Herz eingeht, sondern in den Bauch und weggeworfen wird nach aussen, so wird ausgeschieden jegliche Speise ist zu berichtigen in ausgeschieden die ganze Speise = *ἐκ τῆς κοιλίας ἐκβάλλεται ὅλη ἡ τροφή*. Hier ist das α als Einleitung des Nachsatzes gefasst und mit so übersetzt. Der Punkt in der Zeile ist ganz schwache Interpunktion, denn der Satzschluss wird nach griechischer Weise durch einen Punkt über der Zeile ausgedrückt. Vgl. meine *Historia artis grammaticae* apud Syros P. 64. Syrsin drückt aus: ὅτι γὰρ οὐκ εἰσπορεύεται εἰς τὴν καρδίαν, ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν καὶ ἐκβάλλεται ἔξω, καὶ (= so) καθαρίζεται πᾶν τὸ βρώμα, und dabei ist ἐκβάλλεται in s al⁵

mit Syrsin übereinstimmend, εἰς τὸν ἀφεδρῶνα aber Ersatz für ἔξω, der vermutlich aus Matth 15, 17 entlehnt ist, um drastisch zu werden. Wo hier Syrsin unter der halben Zustimmung von Σ ἐκβάλλεται ἔξω bietet, ist sichtlich an dem Texte gefeilt, denn BAΔ lesen καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, D aber καὶ εἰς τὸν ὀχετὸν ἐξέρχεται, und während Σ BAΔ καθαρίζων und KM αὖ καθαρίζον haben, bietet D καθαρίζει, Z^{Ser.} καὶ καθαρίζει, i et purgat. Dabei aber sind alle diese Lesarten sachlich sinnlos, denn weder reinigen die Excremente den Abtritt, noch reinigen sie die im Körper verbliebenen Teile der Speise. Das ist absoluter Unsinn,¹ den nur Sysin nicht bietet. Sein $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\zeta\omega$ weist auf passives καθαρίζεται, auf dem vielleicht das καθαρίζει in D beruht, und da nun Matth 15, 17 $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\zeta\omega$ euphemistisch die Entleerung, Excremente bedeutet, so heisst $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\zeta\omega$ nur: es wird entleert, ausgeschieden, nämlich die ganze eingenommene Nahrung. Das καθαρίζειν in dem Sinne „Jemand purgieren“, ihm ein Abführmittel geben, ist auf die Sprache der Ärzte zurückzuführen, bei denen καθαρμός, κάθαρσις und καθαρτικὸν φάρμακον Abführmittel bedeutet, wovon übrigens auch das lateinische purgare und purgativum hergenommen ist.² Der Sinn ist also nicht, dass die Speise oder gar der Abtritt gereinigt wird, sondern der, dass die Speise ausgeschieden wird, so dass das was in den Bauch eingeht keine Verunreinigung hervorbringt. An die Stelle der levitischen Verunreinigung wird dann der Begriff der sittlichen Verunreinigung gesetzt, die durch die Erzeugnisse des Herzens, also von innen heraus, nicht von aussen herein entsteht.

Die Ordnung ist in Syrsin nicht wie im Matth 15, 19 nach der Ordnung des Dekalogs gegeben, wie die ganze Stelle Mrk 7, 1 ff. eine Erweiterung von Matth 15, 1 ist, so auch dies Verzeichnis, in dem übrigens die πλεονεξίαι, πονηρίαι nach Syrsin in πλεονεξία πονηρά = böse Habsucht, zu bessern sein dürfte, denn Habsucht ist Quelle aller Übel. In D mit πλεονεξία ὅλος · πονηρία ἀσέλγεια liegt andre

¹ Das sind die beiden sprachlich möglichen, sachlich falschen Bedeutungen, die man dem Griechischen abgewinnen kann. Die zweite stammt von Grotius, die erste von Beza nach Polus. Meyer-Weiss-Weiss lehrt: „καθαρίζων bezieht sich auf τὸν ἀφεδρῶνα, ist aber nicht im Akkusativ gesetzt . . . so dass ὁ ἀφεδρῶν als das logische Subjekt hervortritt“. Welche Zumutung an unsern guten Willen! Und reinigt denn der ἀφεδρῶν etwa alle Speisen?

² Genauer bedeutet κάθαρσις bei Hippocrates nicht bloss das jetzt sogenannte Purgieren, sondern der Ausdruck bedeutet alle Arten von Ausscheidungen, sowohl künstlich durch Emetica, Elateria, Aderlass, Schweiss, Klysma hervorgerufene, als von selbst erfolgende, die die Natur besorgt (ἡ φύσις ἐκκαθαίρει). Passiv wird καθαίρεσθαι gebraucht Galen. Opp. XVII, II, 357 Kühn. Für Plato (Kratylus 405) und Aristoteles ist das so schon ganz geläufig. Den Gebrauch von καθαρίζω gleich καθαίρω kann ich nicht belegen.

Wortstellung vor. Endlich ist im Griechischen Vs. 23 das πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ sachlich nicht so gut als Syrsin mit: „Alle Bosheiten“ oder Übel, man streiche also ταῦτα und beachte, dass einige Mss dies, andere πάντα weglassen.

Vs. 24 das in **SB** vorhandene καὶ Σιδῶνος übergeht Syrsin mit DLΔabff² in Orig.

Vs. 26 Witwe ארמלת ist Schreibfehler für ארמיתא, das Ἑλληνίς Apg 19, 17 bedeutet (Payne-Smith Thes I 388), in Pesch aber durch הנפתא d. h. Heidin ersetzt wird. Das geographisch gelehrte Wort „Syrophönicierin“ statt Kanaanäerin Mtth 15, 22 ist bei Juvenal 8, 159 und Lucian Deor. conc. 4 von Wetstein nachgewiesen. Er sagt: „Vocatur Syrophoenissa ut distinguatur a Libyphoenissis, sive Poenis, qui Romae notiores erant.“ Strabo 17, 3. Es ist in der Pesch sachlich in der Form כנעניתא פניסא = ex Phoenicia Syriae eingefügt, von Syrsin aber nicht anerkannt, der כנעניתא פניסא = ex finibus Tyri (hebr. צור woraus סור-ופ.) Phoeniciae bietet. Ist nun Συροφονίσσα mit seinen Varianten auf Rechnung des von uns erkannten Markusüberarbeiters zu setzen? Oder sollte Syrsin Συρο-φον. mit Τύρου-φονίχης verwechselt haben? Sollte ein Syrer Συρ. mit Τυρ. oder צור verwechseln, wo er eben Vs. 27 Τύρος ganz richtig gegeben hat? Vgl. Mtth 15, 21. Mir ist die Annahme gelehrter Überarbeitung bei den Griechen ungleich viel wahrscheinlicher, und ich finde ihre Spur auch in dem Hapaxlegomenon μεθόρια, welches **AN** al. Vs. 24 lesen, das aber **SBDA** nicht aufgenommen ist, und das Origenes III, 502 ebenfalls nicht hat. Dieselben **ANXΓH**, welche hier μεθόρια bieten, sind es auch die Vs. 24 καὶ Σιδῶνος zu setzen, und **SB** schwanken dazwischen, denn sie haben zwar καὶ Σιδῶνος, aber nicht μεθόρια. Altlateiner hätten leicht dafür confinia einsetzen können, aber sie haben alle fines. Ich erkenne also Syrsin als richtig an, die andern Zeugen als überarbeitet.

Vs. 28 Herr, auch die Hunde, nicht Ja Herr, auch die Hunde. Hat man das einmal gelesen, so fühlt man, wie höchst unpassend das Ja (ναί) der Griechen im Zusammenhange ist. Es fehlt in **D** 13. 69 al; bcf²i; **Memph** und **Arm.** Die Pesch stellt das Wort nach ihrer Vorlage ein. Es dürfte aus Matth 15, 27 stammen, wo es auch Syrsin hat, wo es aber bei ihm in ganz anderem Sinne steht, als bei den Griechen. Man muss die Erklärung jener Stelle vergleichen, um zu verstehen, was es mit dem Fehlen des „Ja“ auf sich hat. Im Matth bestätigt das Weib nach dem Texte des Syrsin die Reflexion Jesu', hier lehnt sie Jesu' Worte durch einen Einwand ab. Es handelt sich um die Stellung Jesu' zur Heidenwelt, die Syrsin im Matth anders bestimmt als im Mrk, während sie von den

machen will, der hat zunächst festzustellen, was der wahre Urtext des Evangeliums ursprünglich gewesen ist. Die Wortkritik wird hier Sachkritik, man darf und kann fürderhin keine Evangelienkritik treiben, ohne sich mit Syrsin und seinen Verwandten gründlich auseinanderzusetzen. und dazu sollen diese Erläuterungen den Weg bahnen. Das Problem bekommt durch Syrsin ein völlig neues Aussehen und muss von Neuem angefasst werden.

Vs. 30—31 hat Syrsin die Wortstellung von A al. an Ulf und drückt mit ihnen auch τὴν θυγατέρα aus statt τὸ παιδίον, wobei der Arm wieder mit Syrsin gegen Pesch steht, welche mit **SBA** in Übereinstimmung gebracht ist. — In Betreff der seltsamen Reise von Tyrus über Sidon an das galiläische Meer in die Mitte der Dekapolis, wobei nicht die Reise an sich, sondern die Art der Bezeichnung merkwürdig ist, trennt sich Syrsin von seinen Genossen in Vs. 24, der mit Vs. 31 zusammenhängt. Denn Vs. 24 hat er mit **DAL** abf² in Orig III 502 nur εἰς τὰ ὅρια Τύρου, ohne καὶ Σιδῶνος beizufügen, welches **SAB** nebst Pesch bieten, wogegen er Vs. 31 ἐκ τῶν ὁρίων [Τύρου καὶ] Σιδ. mit A q Pesch Ulf Arm hat, und das διὰ Σιδῶνος von **SBDΔ** (Altlat ausser q) verwirft. Er steht so unabhängig A wie Δ und D gegenüber und verwirft beide Male den Text von **SB**. Das Verhalten der Herausgeber, die sonst **s** und B verehren, ist in beiden Versen höchst lehrreich, denn trotz **s** und B ediert:

Vs. 24 Tischendorf εἰς τὰ ὅρια Τύρου

Westc.-Hort εἰς τὰ ὅρια Τύρου [καὶ Σιδῶνος]

Lachm. Tregelles εἰς τὰ ὅρια Τύρου καὶ Σιδῶνος, aber Vs. 31 haben alle übereinstimmend, trotz aller Gegenzeugen, ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος.

Im letzteren Falle sollen die vereinigten Griechen mit dem Memphiten die vereinigten Barbaren Syrsin Pesch Philox Arm Ulf schlagen, und dabei kämpfen auf Seiten der Barbaren unangenehmer Weise doch wieder **ANXFII** unc⁹ und von den Lateinern q. — Was hilft nun wohl hier ein solches Machtwort, wie das von Meyer-Weiss, dass die Lesart Vs. 31 ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου καὶ Σιδῶνος der Recepta offenbar Konformation nach der „Emendation“ von Vs. 24 sei, wo καὶ Σιδῶνος trotz **s** und B also Emendation wäre? Und wie erklärt man den Umstand, dass eine solche „Konformation“, die doch von einem Punkte ausgehn müsste, in allen Kirchenprovinzen ausser Ägypten — darum habe ich den Memphiten besonders angeführt¹ — verbreitet ist, nämlich in Syrien, Konstantinopel und bei den Lateinern ebenso wie bei den Griechen selbst? — Zu alle dem kommt noch,

¹ Das **GBOA ZITEH** des Memph ist in Wahrheit διὰ Matth 12, 1.

dass Syrsin nicht πρὸς τὴν θάλασσαν sondern λίμνην bezeugt, wozu man das zu Luk 8, 22 Dargelegte erwägen mag.

Vs. 35 hat Syrsin mit der Masse der Zeugen εὐθὺς ἡνοίγησαν wo es **SB**DLΔ abff²iq Memph grade weglassen. — Vs. 37 ist ἀλάλους = die Sprachberaubten in Syrsin nicht vorhanden, er nimmt κωφοὶ und **κτῖω** als Taubstumme. Das Wort ἄλαλος ist ausser hier nur noch Mark 9, 17, 25 in den Evangelien vorhanden, und in zwei von drei Stellen verleugnet es Syrsin, der doch das μογίλαλος durch **κοκα** Vs. 32 sehr gut ausdrückt. Beachtet man, dass 9, 25, wo es Syrsin nach **κθιῖω** = κωφὸν hat, die Wortstellung in den Handschriften und Übersetzungen schwankt, so ist zu schliessen, dass das neben κωφὸν überflüssige ἄλαλον eingeschoben ist und das Gefüge in das Wanken gebracht hat, — und das hat in Syrsin als einziges Mal Eingang gefunden! Sollte sein Fehlen in 9, 17; 7, 37 bei Syrsin eine Nachlässigkeit sein? In 9, 17 ist ἄλαλον ganz überflüssig, und in 7, 37 zeigt die Artikelschwankung τοὺς κωφοὺς neben blossen ἀλάλους in **SB**LD gegen τοὺς ἀλάλους in AD etc., dass das Wort ungehörig ist. Nur Syrsin hat den Text rein bewahrt. Der Mann des εὐθὺς, μεθόρια, κοιναὶ χεῖρες, ἀναστενάζειν 8, 12 setzt auch ἄλαλος ein.

VIII, 4. Von wo her vermagst **du** hier sie mit Brot zu sättigen. Man wundert sich nach 6, 37 über das kurze Gedächtnis der Jünger, und dem Umstande hilft ab der griechische Text: Von wo kann (oder könnte δυνήσῃται) Jemand sie hier sättigen. Allein Syrsin hat, was Tregelles und Tischendorf ignorieren, den Armenier, vermöge der altsyrischen Grundlage desselben zum Genossen: **πωσῃ ἡρωῖω** = von wo kannst du. Da dieser Text nach Lage der Dinge nicht aus dem Griechischen verdorben sein kann, so ist umgekehrt die griechische Form aus der in Syrsin und Arm erhaltenen Urform umgebildet, um die schwer kompromittierten Jünger zu entlasten. Was aber ursprünglich diese Speisungsgeschichte eine Parallele zu der ersten 6, 35, und nicht mit ihr verbunden, so war die Gedächtnisschwäche der Jünger gar nicht vorhanden, und sie konnten ohne Bedenken in der zweiten Person fragen: Kannst du. Kein Grieche hat diese Form erhalten, also sind sie allesamt überkorrigiert, und die Korrektur ist in Pesch eingesetzt.

Vs. 7 nachdem er die Segensformel gesprochen hatte. Hier sind die Griechen gräulich entstellt, da sie εὐλογῆσας (Dq εὐχαριστήσας) αὐτὰ d. h. nachdem er die Fische gesegnet hatte, bieten. Wer das schreibt, versteht den Sinn des hebräischen Tischsegens nicht. Nie wird er über die Speise, immer über den göttlichen Geber der Speise gesprochen, während er hier eine magische Formel wird, die den Schein erregt, als ob sie die wunderbare Ver-

mehrung veranlasste.¹ Wer die Varianten ansieht wird finden, dass dies αὐτὰ Wanderwort ist, und dass das ganze Gefüge am Schlusse des Verses schwankt. Sapienti sat. Die Überarbeitung ist älter als Ulfilas und in Pesch eingetragen. — Hierzu ist Luk 9, 16 zu halten, wo die Griechen εὐλόγησεν αὐτοὺς oder ἐπ' αὐτοὺς bieten, und wo dies auch in Syrcrt ~~amale~~ ^{amale} ~~uio~~ und in Syrsin ~~male~~ aufgenommen ist, während hier die Pesch das αὐτοὺς nicht hat. Mit ihr geht der Armenier, so dass im Lukas sie das echte erhalten hat, Syrcrt und Syrsin aber verdorben sind.

Vs. 10 Auf die geographische Frage nach der Lage von Dalmanutha habe ich nicht einzugehen, aber um Irrtümer zu vermeiden, warne ich gegen die auch geographisch bodenlose Kombination mit dem Dorfe Eddelhemiyé am Ostufer des Jordan etwas nördlich von der Mündung des Yarmûq. Das mag von arab. dalham d. h. dunkel oder von dirham (d. i. Drachme) oder von sonst etwas kommen, zu Dalmanutha passt es wie Alopex zu Fuchs. Syrsin hat dafür ~~magdan~~ ^{magdan} = Berg von Magdan, er geht also mit den Altlateinern aff² Aur Magedan, bi Magedam, c Mageda, d Magidan. D μελεγαδα, dann in μεγαδα(!) korrigiert, und 1. 13. 69 al Μαγδαλα. Ist dies eine Anleihe bei Matth 15, 39 um das ganz unbekannte aber in Mrk echte Dalmanutha zu eliminieren? Oder ist der geographische Redaktor, der διὰ Σιδῶνος 7, 31 geschaffen hat thätig gewesen und hat ein verlesenes Wort eingesetzt? Vgl. das Verhalten der Texte zu Gerasener, Gergasener Matth 8, 28. Wenn B hier Δαλμανουθα hat, so steht der Arm mit ~~qawqadūnū~~ = Dalmanoun zu ihm, Ulf aber mit Magdalan zu 1. 13. 69. Die alten Texte Syrsin D Altlat Ulf erkennen also Dalmanutha nicht an, das in der Pesch erscheint, und im Memph und Ath recipiert auf ägyptischen Ursprung weist.

Vs. 12 ward er in dem Geiste zornig = ~~zornig~~ ^{zornig} ~~uio~~ ^{uio}. Das ist gegen die asketische Richtung, die Matth 5, 22 das εἰκῆ gestrichen hat. Vgl. dort die Auseinandersetzung. Diese Asketen konnten den Zorn bei Jesu nicht dulden und verwandeln das Verbum in ein sentimentales ἀναστενάζας, das Hapaxlegomenon ist,² wobei Meyer-Weiss überdem uns versichert, der Seufzer sei nicht äusserlich

¹ Die Formel lautet Berachot 35^a so: „Der Name des Ewigen sei gesegnet von nun an bis in Ewigkeit. Wir segnen unsern Gott, von dessen Eigentum wir essen.“ Darauf antworten die Tischgenossen: „Gesegnet sei unser Gott, von dessen Eigentum wir essen, und durch dessen Güte wir leben.“ Das ist etwas anderes als: er segnete die Fische, das wäre Besprechung, Zauberei.

² Ein Seufzen Jesu kommt ausser an dieser Stelle und 7, 34 überhaupt nirgend vor, und 7, 34 hat D und die Ferrargruppe wieder das ἀναστενάζειν, das also eine redaktionelle Spezialität ist.

hörbar gewesen, sondern nur im Geiste Jesu geseufzt worden! Woher mag ihn wohl der Evangelist kennen? Dies ἀναστενάξας oder στενάξας haben alle Griechen, auch die Altlateiner, der Memph und der Äth. Aber der Armenier mit Լ զայրացալ յոգի իւր d. h. er ergrimmte in seinem Geiste¹ zeugt für Syrsin als Bewahrer des syrischen Urtextes, der vor der griechischen Korrektur unberührt geblieben ist, welche später in Pesch mit ܡܡܪܝܢ ܡܢ ܕܠܝܕܝܬܐ eingesetzt ist. Ist dies Urteil meinerseits Phantasie, oder ist die asketische Redaktion, auf die wir hier wieder stossen, eine Thatsache, die nicht geleugnet werden kann? Wer sie leugnet, der erkläre die Textgeschichte!

Vs. 17 Euer Herz ist blind. Herz bedeutet in der Sphäre der hebräischen Litteratur den Intellect, nicht das, was wir Herz nennen. Zuweilen bezeichnet es auch die Gesamtheit der geistigen Thätigkeit, was mitteldeutsch mûot genannt wird, nie aber das Empfindungsleben, Güte, Liebe u. dgl. Die Griechen schwanken zwischen πεπωρωμένη = versteinert und πεπηρωμένη D = blind. Ersteres drückt Pesch mit ܠܝܬܐ = hart aus, das sie für ܝܬܐ = blind des Syrsin einstellt, der also mit D geht. Lateinisch gehen abedff²iq (obtusum, obtusa) in der Bahn der Pesch, aber fg²iδ Hieron folgen dem Syrsin und der ersten Hand von D. So reflektieren sich die Varianten in den Lateinern. Ulf mit daubata, Memph mit ܩܗܡܐ und Arm mit ܡܡܪܝܢ ܕܠܝܕܝܬܐ = torpor sprechen für πεπωρωμένη, und hebräisch ist der Ausdruck „das Herz ist blind“ nicht gebräuchlich. Wie ist da zu entscheiden?

Vs. 18—21. Körbe. Es dürfte für die Kompositionskritik bei Markus von Bedeutung sein, dass er bei dem Rückblick auf die doppelte Speisung die Körbe Vs. 19 κοφίνους und in Vs. 20 σπορίδας nennt, was Syrsin beibehält. Diese doppelte Bezeichnung ist ganz fest, Mtth 14, 20 (= Mrk 6, 43, Luk 9, 17, Joh 6, 13) steht κοφίνους — und Matth 15, 37 (= Mrk 8, 8, Luk und Joh haben diese zweite Erzählung nicht) steht σπορίδας, — und in der Zusammenfassung haben Matth 16, 9 und Mrk an unsrer Stelle erst κοφίνους dann σπορίδας. „Mir erscheint Mrk hier auf Matth zu beruhen, nicht umgekehrt.“ Holsten.

Vs. 24 lässt Syrsin ἀναβλέψας aus, für das in seiner Lücke kein Platz ist. Pesch trägt das nicht nur überflüssige sondern verkehrte Wort mit ܝܬܐ nach. Vermuthlich gehört es dem Ausmalungen einfügenden Euthyskünstler an. Die griechische Konstruktion des Verses ist nach 8B gelesen, sinnlos, sie ist in D besser, aber die Vergleichung

¹ Es ist hier der Gebrauch von զայրանալ und Լ Ի ԺԺԻԿ neben ἐμβριμείσθαι und ταρασσέσθαι und ܡܢ ܕܠܝܕܝܬܐ Joh 11, 33, 38; 13, 21 in Betracht zu ziehen. Vgl. zu Joh. 11, 33.

ist schief, man kann nicht sagen: ich sehe Menschen wandelnd wie Bäume, wohl aber wie Syrsin F. 522 bieten: ich sehe Menschen wie wandelnde Bäume. Der Ausdruck soll grotesk sein. Die Lateiner mit: *video homines sicut (veluti) arbores ambulantes* sind an sich zweideutig, das natürliche Verständnis führt aber auf: wie wandelnde Bäume.

Vs. 25 ist in Syrsin ein Wort nicht lesbar: legte er seine Hand auf seine Augen . . . und er wurde hergestellt. Die Pesch hat das in Syrsin fehlende Wort nicht, sonst aber den selben Wortlaut wie dieser, so dass man sieht, das Wort kann ohne Schaden fehlen. Die Griechen ΣB mit *καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεπεν* (Σ^* *ἐβλεψεν*), woneben D liest: *καὶ ἤρξατο ἀναβλέψαι καὶ ἀποκατεστάθη ὥστε ἀναβλέψαι* sind sichtbar in Verwirrung, und der ganze Vs. 25 ist eine Doppelung von Vs. 24, die durch eingesetztes *πάλιν* einigermassen annehmbar gemacht ist. Auch am Schlusse von Vs. 26, wo Syrsin mit $\Sigma^* B$ stimmt, zeigt D mit seiner wirren Konstruktion die Wirkung der Verschmelzung zweier Berichte. Er hat *ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ μηδὲν εἰπῆς εἰς τὴν κόμην*.¹ Daraus variiert k: *dimisit eum in domum ejus dicens · nemini dixeris in castello*, ähnlich ist c, in abff²q wird der Text noch bunter. Dass hier Doppelung zu Grunde liegt, merkt man in Δ sehr deutlich: *μηδὲ εἰς τὴν κόμην εἰσέλθης μηδὲ εἰπῆς τινὶ ἐν τῇ κόμῃ*. Hier einen lesbaren Text herzustellen ist ein billiges aber höchst dilettantisches Vergnügen, die wahre Kritik, als praktische Anwendung unsrer Kenntniss von der Textgeschichte, verbietet das, weil die Textgeschichte eben eine Verschmelzung zweier Formen als Grund von allen Wirrnissen erkennen lässt. Dies Vergnügen hat sich der Arm gemacht, wo dann alle Spuren der Textgeschichte ausgewischt sind. Die Mss des Memphiten gehen mit Syrsin ΣB , aber sind dann komplotiert. Die Verderbnis des Schlusses hat Lachmann I, XLIV notiert.

Vs. 27. 29 Was sagen die Menschen über mich, dass ich sei. Darauf würde eine Antwort erfolgen können: Ein Rabbi, oder ein Prophet, oder ein Zauberer. Da nun aber folgt: Johannes oder Elias, so korrigieren die Griechen das „was“ = *τί* in *τίνα* und nur K hat griechisch noch *τι* erhalten. In der Frage mit *τίνα* ist vorausgesetzt, dass die Menschen ihn vielfach für einen andern halten als er ist. Wer fragt: Für wen halten Sie mich? — der setzt voraus, dass man ihn verwechselt. Das *τίνα* ist nun in die Pesch in der

¹ Dies *εἰς τὴν κόμην* dient dann als Beleg für die Konstruktion 1, 21 *ἐδίδαξεν εἰς τὴν συναγωγὴν*, während in Wahrheit beide Stellen Textverschmelzungen entsprungen sind.

Form manu eingesetzt,¹ anstatt des mânâ = τί des Syrsin, diese Lesart ist aber auch in Eusebs Theophanie 5, 40 syrisch erhalten. Aus dem Zusammenhange in der Theophanie ersieht man, dass Euseb auch Matth 16, 15 τί (mânâ) fand, wie wir noch heute im Syrsin auch Luk 9, 18, 20 mânâ, also τί und nicht τίνα finden. Demnach wird der Text von Eusebius in Mrk 8, 27, Matth 16, 13, 15 Luk 9, 18, 20 τί gehabt haben, und das ist die vernünftige Form der Frage. Bei den Griechen ist (ausser in der erwähnten Lesart τί in K) von diesem τί keine Spur mehr vorhanden, ebenso wenig finde ich es bei Lateinern, Memph und Ulf, wohl aber hat Syrcrt Matth 16, 13, 15 und Luk 9, 18, 20 mânâ, und damit bestätigt er die Lesart des Syrsin als ursyrisch. So erst kommt der Sinn heraus, dass Ješu' fragt, was die Menschen vom Sinne und Zwecke seines Auftretens halten. Holtzmann Bibl. Theol. I 257. Wenn sich hier an die Erklärung des Kefa, Ješu' sei der Messias, das Gebot anschliesst über ihn (als Messias) zu den Menschen nicht zu reden und weiter die Belehrung, dass er im Gegensatze zu dem triumphierenden Messiaskönig der Juden den Leiden und dem Tode von Seiten der Juden entgegengehe, so dürfte die Frage berechtigt sein: Hat sich Ješu' für den Messias der Juden gehalten wissen wollen oder nicht? Bevor diese Thatfrage zuverlässig beantwortet sein wird, ist es geraten sich der Spekulationen über das Messiasbewusstsein Ješu' zu enthalten.² Bei der Prüfung der Frage ist das Briefmaterial des neuen Testamentes auszuschliessen, und von den Evangelisten Johannes zunächst bei Seite zu lassen. Dass die dem Judenthum entstammenden ersten Christen Ješu' unter der Kategorie des Messias aufgefasst und zu begreifen versucht haben, das ist sicher, aber sie haben dabei den Inhalt des Messiasbegriffes umgestaltet, so dass sie etwas Anderes darunter verstanden als die Juden selbst, in deren Mitte Ješu' wandelte. Vgl. Holsten Paulinischer Lehrbegriff P. 98 ff. Dies Spiel der Irrungen muss streng beseitigt werden, und die Frage ist so zu formulieren: Hat sich in den Synoptikern Ješu' selbst für den jüdischen Messiaskönig erklärt, oder auch nur geduldet, dass Menschen, also etwa Petrus, — von den Dämonen ist zu abstrahieren — ihn Messias im Sinne des jüdischen Volksherrschers genannt haben? Die so richtig gestellte Frage ist positiv zu verneinen. Die Ausrede er

¹ In Philox ist natürlich überall τίς durch das vokalisierte manu ausgedrückt.

² Ich bemerke, dass die folgende Untersuchung ganz unabhängig von Wredes Messiasgeheimnis geführt worden ist. Joh. Weiss, Die Predigt Ješu' vom Reiche Gottes, Göttingen 1900 P. 166 ff. ist auf dem richtigen Wege zum Ziele, aber das ἐγώ εἶμι des Mrk 14, 62 imponiert ihm unbegründeter Weise zu sehr um ihn zum Ziele kommen zu lassen. Er redet von dem Messiasbewusstsein als von einer That-sache, aber die Kategorie ist falsch.

habe es dem Petrus und andern verboten es zu sagen, weil er keine falschen irdischen Erwartungen erregen wollte, oder weil es noch nicht an der Zeit sei, sie zu erregen, ist eine unwürdige Albernheit für Kinder. Der jüdische Messiasbegriff ist mit Jesu' Selbstaussage unvereinbar Joh 12, 34, 41¹, und der Davidide aus Bethlehem ist für das Johannesevangelium nicht jüdischer Messias, in ihm ist der in der Urkirche durch die Erinnerung an Leiden und Tod glorifizierte Messiasbegriff gültig Joh 7, 39, die Juden schwanken und wissen nicht, ob sie den Messias in Jesu' erblicken sollen Joh 7, 31. Die Schwierigkeit der Untersuchung kommt daher, dass wir Jesu' Selbstaussagen immer nur in den Berichten der Urgemeinde haben, welche ihrerseits die vollkommen umgebildete und verwandelte Messiasvorstellung hegte. In den Synoptikern spricht Petrus das Wort: Du bist der Messias, im Johannes sagt es Jesu' der Samaritanerin, welche himmelweite Differenz! Der samaritanische Messias sollte die Juden vernichten,² der jüdische Messias die Samaritaner, und Joh 4, 42 lässt die Samaritaner von Sichem Jesu' nicht für den Messias, sondern für den Heiland der Welt erklären. Ich kann hier nur andeuten und verweise auf Holzmann Bibl. Theol. des N. Test. I, 280 ff., wo die Urteile der neueren Forscher gesammelt sind. Sie bewegen sich in der Richtung, die Messianität fallen zu lassen und das Begriffsspiel zu beseitigen. Die Beantwortung der Messiaserklärung des Petrus mit einer Voraussagung der Leiden ist gleichbedeutend mit einer Ablehnung der ersteren. Das Bewusstsein der Evangelisten war noch nicht durch Jes. 53 beeinflusst, welche Stelle in Luk 22, 37 Joh 12, 38 zu wirken beginnt, nicht aber Mtth 8, 17, denn hier bedeutet das Citat, dass er die Leiden fortschafft, wegträgt, nicht aber erträgt. Das Targum versteht Jes. 53 nicht von einem leidenden, sondern von einem triumphierenden Messias.

Vs. 29 Du bist der Messias, ohne den Zusatz der Pesch: der Sohn (des lebendigen) Gottes, den **SL** 157 und die Ferrargruppe (13. 69. 124. 346) aufweisen, von denen aber **S*** 1, 1 das **οὐ** **θεοῦ** weglässt. Von den Lateinern hat ihn b. Zur Beurteilung von **S** setze ich Lachmann's Note hierher: Hoc additamentum apud Marcum et Lucam non inveniri docet Origenes III, 533 e.

¹ Diese Stelle, wo aus dem Vs. 32 vorausgesagten Schwinden Jesu' von der Erde ein Argument gegen die Messianität Jesu gezogen wird, beleuchtet den Sinn von Mrk 8, 27 und den Parallelen, wo er auf sein Ende unter Leiden verweist. Wer auf ein Ende unter Leiden verweist, konnte den Juden nicht als ihr Messias erscheinen.

² Vgl. meine Mitteilung über die samaritanische Messiaslehre: Ein sam. Fragment über den Taheb oder Messias Akten des Orientalistenkongresses in Stockholm 1891, I, B, 119 und dazu Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1892.

Vs. 31 und sie werden ihn töten, aktiv, also die Schriftgelehrten und Hohenpriester, nicht die Römer, womit 10, 33 übereinstimmt. Das griechische ἀποκτανθῆναι lässt die Möglichkeit offen, dass die Römer die Tötung besorgten. Schon k hat in seinem occidit diese Lesart, denn es ist in occidi et zu verbessern. Vgl. die Auseinandersetzungen Matth P. 288, 416. In Betreff der Lesart τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ oder μετὰ τρεῖς ἡμέρας stelle ich die Zeugen hier zusammen: Mrk 8, 31 haben τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ 1, 28 und die Ferrargruppe 13. 69. 124, akdg, Syrsin, Pesch, Arm, Ath — Justin c Tryph 76, Irenäus III, 17. Aber es haben dagegen μετὰ τρεῖς ἡμέρας sBAAD Hrs Memph, und diese Schwankung wiederholt sich mit ähnlicher Gruppierung der Zeugen Mrk 9, 31; 10, 33, Mtth 16, 21; 17, 23; 20, 19, nur hat A in Mrk 10, 33; 9, 31 wie die Syrer τῇ τρ. ἡμ., und man fragt, beruht das erstere auf Reflexion, oder ist das zweite nachlässiger Ausdruck? Syrsin hat wie Pesch Mrk 8, 31; Mtth 17, 23; 20, 19 כאל als Translitterierung des Dativs,¹ aber das sprachlich richtige כאל steht Mrk 9, 31; 10, 33. Danach ist zu urteilen, dass כאל in Syrsin sekundär ist, und aus Korrektur stammt, da er sonst nicht zu translitterieren pflegt. — In der sonst hier angezogenen Stelle, Hos 6, 2 aus der man den Sinn gewinnen will, dass „nach drei Tagen“ bedeute nach ganz kurzer Frist, steht grade nicht „nach drei Tagen“, sondern „am dritten Tage“, ביום השלישי, und das bedeutet für die Sept „nach zwei Tagen“ μετὰ δύο ἡμέρας, und nicht nach drei Tagen.

Vs. 32 und offen wird er das Wort reden. Das bedeutet nach dem Zusammenhange nicht das Wort von seinen Leiden, denn die sind nach der Auferstehung vorbei und bekannt, sondern das Wort, welches er bis zur Zeit des Todes nicht offen reden wird, und das wiederum kann nach dem Zusammenhange nur das Wort sein, das er zu reden verbietet, also das Wort, dass er der Judenmessias sei. Die fraglichen Worte hat auch das arabische Diatessaron mit ويقول قولا ظاهرا = et dicet verbum publice oder verbum clarum.

In den Lesarten: sie werden ihn töten ... und er wird das Wort offen reden statt des bei den Griechen einstimmig gebotenen ἀποκτανθῆναι und καὶ παρῥησία τὸν λόγον ἐλάλει (statt λαλεῖν oder λαλήσει) stecken Varianten von der weitreichendsten Bedeutung.²

¹ Auch Hrs hat Matth 17, 23 כאל um dem Dativ gerecht zu werden. — In Luk 9, 22 steht in Syrsin μετὰ τρεῖς ἡμέρας zu lesen, er ändert sich also je nach seinen griechischen Vorlagen.

² Burkitt hat im Journal of Theological Studies 1900 P. 111 die Textlage diskutiert, und nimmt als wahrscheinliche Grundform καὶ παρῥησία τὸν λόγον ἐκ-λαλεῖν, das dem überlieferten ἐλάλει graphisch näher steht als λαλεῖν oder [ε]-λαλήσαι.

Für das erstere habe ich schon auf Matth P. 416 gewiesen, das zweite hängt mit der Frage nach der Selbsterklärung Jeſu' über seine Messianität zusammen. Folgt man dem Zusammenhange des Syrsin, so hat Jeſu' vor seinem Tode seine Messianität nicht offen und frei (das ist der Sinn von παρρησία, dem syr. ܡܫܝܚܐܐܝܬܐ Joh 18, 20; 16, 25 entspricht) ausgesprochen, sondern soll es erst nach der Auferstehung gethan haben. Es bedarf keiner Ausführung was das bedeutet, es sagt nicht mehr und nicht weniger, als dass sich Jeſu' bei seinem Leben noch nicht hat für den Judenmessias erklären lassen. Oder will Jemand den Ausweg ergreifen zu sagen, er habe zwar im engen Kreise unter Anbefehlung der Geheimhaltung sich für den Judenmessias erklärt aber nicht öffentlich? Und das bedeutet doch in Wahrheit παρρησία und ܡܫܝܚܐܐܝܬܐ nicht, es heisst Freimütigkeit, Offenheit im Reden und Handeln.¹

Somit wird diese Variante ein entscheidendes Moment für die Frage, ob sich Jeſu' für den Messias erklärt hat,² und es wird unsre Pflicht die Lesart näher zu prüfen. Kein Grieche hat die Lesart, sie findet sich nicht bei Ulf, dem Arm, aber sie findet sich in k, und das wird um so bedeutungsvoller, als auch andre Älteste in Vs. 32 mit Syrsin gegen die Griechen zeugen, wobei sich denn in Vs. 32^b eine gewaltige Überarbeitung herausstellt. Die entscheidenden Worte in k lauten: ³¹ et coepit eis dicere quia oportet filium hominis multa pati et reprobari ... et occidi et post tertium diem³ resurgere et cum fiducia sermonem loqui. Hier ist kein Zweifel dass der Sinn ist: Jeſu' begann ihnen zu sagen, dass er vermöge einer objektiven Notwendigkeit leiden und sterben, dass er auferstehen und dann das Wort mit Freimut sagen müsse, — und das ist gleichbedeutend damit, dass er erst nach der Auferstehung es offen sagen werde. So sind Syrsin und k einig, sie besagen, dass die Messiasqualität von Jeſu' erst nach seinem Tode ausgesagt werden soll, also bei seinem Leben nicht ausgesagt ist.

¹ Burkitt a. a. O. schliesst: The central thought of the prediction is less the resurrection from the tomb than the renewed freedom for the Gospel after the great struggle, less the individual miracle than the general victory cf. Luke 7, 22.

² Vgl. Holzmann Einleitung² P. 369: „Aber auch jetzt dürfen die Jünger nicht alsbald dem Volke die Messianität (8, 30) und Herrlichkeit (9, 9) des Messias bekannt machen, sondern nur freier redet Jeſu' und offener zum Volk (8, 32) während er die Jünger mit dem vielleicht anticipatorisch stehenden (2, 20) Gedanken eines leidenden Messias bekannt und vertraut zu machen bestrebt ist (8, 31, 33; 9, 9, 31; 10, 32, 38). Lange kann das Geheimnis auch im engen Kreise nicht bewahrt bleiben.“ — Das ist aber eben der sachlich so schwerwiegende Umstand.

³ Die Handschrift hat occidit, was dort schon die dritte Hand in occidi et gebessert hat. Das post tertium diem zeigt Textmischung aus tertio die und post tres dies.

Doch betrachten wir nun auch die zweite Vershälfte. Syrsin und abn lesen:

Syrsin

Šim'on Kefa aber um ihn zu schonen sprach zu ihm: Fern sei es dir. Und da er sich umwandte, schaute er auf seine Jünger und bedrohte den Kefa und sprach:

| | | |
|--|---|---|
| a et adprehendens Petrus eum coepit objur- gare eum dicens: Domine propitius esto, nam hoc non erit. Qui conversus, ut vidit discipulos suos ob- jurgavit Petrum dicens cet. | b quem suscipiens Petrus coepit increpare dicens: Domine propitius esto, nam hoc non erit. Ad(!) ille conversus videns discipulos suos comminatus est Petro dicens cet. | n — — — — fehlt — — — — — [di]cens dñe. propitius esto nam hoc non — erit qui conversus ut vidit discipulos suos objurgavit petrum cet. |
|--|---|---|

Das Hauptwort des Petrus: Domine propitius esto, ist nicht Anrede an Ješu' sondern an Gott: Herr sei gnädig und lass das nicht geschehen, denn propitius ist eine traditionell hellenistische Auffassung und Wiedergabe des hier auch im Syrsin stehenden Ausdruckes **חם לך**, der mit **חם וְשָׁלוֹם** identisch gebraucht wird. Er bedeutet: Gott behüte, und einfaches **חם לך** bedeutet: es sei fern,¹ es ist nicht daran zu denken. Dieses **חם לך** deckt nach technischer Übersetzung der griechischen Ausdruck **ἵνα σοι** genau, und aus **ἵνα σοι** stammt propitius.

Die Grundphrase ist das hebräische **חלילה לך**, das griechisch durch **ἵνα σοι** ausgedrückt wird und den Sinn hat: absit tibi. Dies lehrt 1 Chron 11, 19 **חלילה לי מאלהי מעשות זאת** = **ἵνα σοι ὁ θεὸς τοῦ ποιῆσαι τὸ ῥῆμα τοῦτο** (1 Sam 24, 7; 2 Sam 20, 20). Statt **ἵνα σοι** steht aber auch **μὴ γένοιτο** oder **μὴ μοι εἴη** z. B. Gen 44, 7, 17. Job 27, 5; 34, 10, ja sogar einfach **μηδαμῶς σοι**, und schlechthin **μηδαμῶς** wird für **חלילה לך** geschrieben 1 Sam 2, 30; 12, 23; 26, 11 und 1 Sam 20, 15 Genes 18, 25. Hieraus erklärt es sich, dass von sachkundigen Übersetzern das einfache **μηδαμῶς** im Munde eines Juden (des Petrus) Act 10, 14 durch absit (Hieron) und durch **חם** Pesch ausgedrückt wird, der dann der hier unkorrigiert gebliebene Armenier folgt, welcher **բաւ** gebraucht, das ihm sonst auch für **ἵνα σοι** dient Matth 16, 22. D hat für **μηδαμῶς** hier einfach non.

¹ Nach Analogie der arabischen Phrasen **šalla 'llahu 'aleihi** wasallama etc. ist das Perf. als Imperativ zu nehmen. Die Aussprache als **חם** ist die vulgäre wie **ח** für **ח** u. dgl. m.

Für Matth 16, 22 ergibt sich hieraus, dass ἱλεώς σοι κύριε [ich vermute als Urform κύριος d. i. Adonaj, Gott], οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο eine Tautologie ist, beide Glieder bedeuten dasselbe, — eine Deprecation, und der Ausdruck ist analog wie μηδαμῶς σοι, οὐ μὴ ἀποθάνῃς 1 Sam 20, 2. Wie hier hebräisch לך לא תהיה לך ואת said ist, so würde Matth 16, 22 hebräisch lauten לך אדני לא תהיה לך ואת [oder nach 1 Chron 11, 19 מאדני statt אדני]. Hält man die Chronik mit מאלה, dem hier מאדני, entspräche daneben, wo ἱλεώς μοι ὁ θεός steht, so ergibt sich statt κύριε die Form ἱλεώς σοι κύριος d. h. möge dir Gott gnädig sein. Die Jünger reden Jesu' im Markusevangelien nicht mit κύριε an, sondern mit Rabbi oder mit διδάσκαλος. Die Konkordanz zeigt κύριε 7, 28; (9, 24?) bei der Heidin, und 16, 19, 20 im Anhang.

Der Ausdruck ἱλεώς σοι ist ursprünglich griechisch und darum von griechisch redenden Juden für לך הלילה gewählt, sie stellten zwei hebräischen Worten zwei griechische gleichen Sinnes entgegen. Vollständig hat man die Phrase in ἡ Κύρις δέ μοι ἱλεως μὲν εἶη Euripid. Helena 1006, und die elliptische Natur hat schon Augustin locutt. de Genes 43, 23 (bei Wetstein) richtig erklärt: In his verbis, quibus dictum est „propitius vobis“ duo verba desunt „sit“ et „Deus.“ Plenum est enim „propitius sit vobis Deus,“ quod omnino in Graecis usitatissimum est. Augustin kommentiert hier seine Itala, die nach dem Griechischen der LXX Gen 43, 22 ἱλεως ὑμῖν μὴ φοβεῖσθε bot, „propitius vobis,“ wo jetzt die Vulgata von Hieronymus nach dem hebräischen שלום korrigiert, bietet: Pax vobiscum, nolite timere. Wir ersehen daraus, dass propitius die altlateinische Übersetzung von ἱλεως war, die Hieronymus als unverständlich beseitigt und durch absit tibi, vobis etc. ersetzt hat. Die in die gegenwärtige Vulgata aufgenommenen Bücher, die nicht von Hieronymus übersetzt, sondern aus dem alten Texte beibehalten sind, zeigen für ἱλεως propitius 1 Macc 2, 21; 2 Macc 2, 7; 7, 37; 10, 26, wo absit steht, da liegt hieronymische Übersetzung vor. So also Matth 16, 22 Vulg.

Sonach haben wir in dem oben in den Handschriften abn nachgewiesenen propitius den sicheren Beweis, dass wir es mit einer lateinischen Urübersetzung zu thun haben, die mit Syrsin an einer hochwichtigen Stelle gegen alle andern Zeugen zusammentrifft.

Blicken wir von hier nach Matth 16, 22, so hat dort Hieronymus: absit a te domine (also κύριε), aber aff²eq haben das altlateinische propitius tibi bewahrt, das auch Hilarius 905 las, und das auch in b steht. Aber bff² sind daneben aus Hieronymus interpoliert, denn sie haben jetzt beides: absit a te propitius esto, wie auch Hilarius geändert sein muss, wenn er 691 absit a te bietet. In D geht der Lateiner seinen eigenen Weg als selbständiger Gelehrter, denn er setzt misereatur tibi dñe, wobei mir der Vokativus

völlig unzutreffend erscheint, es muss ursprünglich misereatur tibi dominus gewesen sein, wie ich oben schon κύριος verlangt habe. Von hier fällt dann auch Licht auf das propitius esto statt tibi in Codex b, esto ist dritte Person: Gott sei dir gnädig, wobei denn domine unbrauchbar ist.

Aus der Übersetzungsweise der Septuaginta fällt Aquila heraus, der 1 Sam 20, 2; 22, 15 statt μηδ' αὐτῷ einstellt βέβηλον (Field ad l.), und daher dürfte in 14, 45 der Text der Vulg: hoc nefas est stammen, das dem Hieronymus entgieng, weil in den Mss der Septuaginta hier kein ἔλεος steht, das sich nur im Codex A findet. Hieronymus würde absit gesetzt haben, das nefas aber wird βέβηλον decken, das in einem hexaplarischen Exemplare, aus dem der Text latinisiert worden ist, aus Aquila nachgetragen war, eben weil es in der echten Septuaginta, in der dem הלל des Hebräischen Nichts entspricht, gefehlt hat. Dies, obwohl nicht direkt zur Sache gehörig, füge ich der Untersuchung über ἔλεος und propitius zum Abschlusse bei.

Nach dem Vorstehenden haben wir einen von Syrsin abn bezeugten Markustext, welcher dem gegenwärtigen Matthäus näher steht als dem gegenwärtigen Markus, und die Frage entsteht, ist dieser alte Markustext durch Interpolation aus Matth entstanden, oder aber ist das mit Matth zusammenfallende Stück echt und nachträglich gestrichen? Stellen wir die Texte zusammen:

| Matth 16, 16 | Mrk nach Syrsin anbk 8, 29 | Mrk nach der griechischen Masse 8, 29 |
|--|---|--|
| 16 ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· Σὺ εἶ ὁ χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. | 29 Sprach zu ihm Ke-fa Du bist der Mes-sias! | 29 ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· Σὺ εἶ ὁ χριστὸς. |
| 17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· μακάριος εἶ Σίμων Βαριώ-να ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεχά-λυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· 18 καγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. 19 Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐάν τῃς ἐπὶ τῆς γῆς ᾖ ἐστὶν δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐάν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς 20 τότε διε- | 30 Und er be-drohte sie, dass sie keinem Menschen über ihn sprechen sollten. 31 Und er begann sie | 30 καὶ ἐπε-τίμησεν αὐτοῖς ἵνα μη-δενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ 31 καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς, ὅτι |
| στείλατο τοῖς μαθη-ταῖς ἵνα μηδενὶ εἰπω-σιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστὸς. 21 Ἀπὸ τότε | | |

Matth 16, 16

ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱερουσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι (pass.) καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.

²² Καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν (!) αὐτῷ λέγων· Ἰλαῶς σοι κύριε (!), οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. ²³ ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ· Ὑπάγε ὀπίσω μου σατανᾶ σκάνδαλον εἰ μου, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

Mrk nach Syrsin abnk 8, 29

zu lehren, dass es dem Sohne des Menschen bevorstehe, dass er viel leiden werde von den Ältesten und von den Hohenpriestern und von den Schriftgelehrten und sie (!) werden ihn töten und am dritten Tage wird er entstehen und offen wird er das Wort

reden. ³² Šim'on Kefa aber um ihn zu schonen! sprach zu ihm: Ferne sei es dir.

³³ Und da er sich umwandte, schaute er auf seine Jünger und bedrohte den Kefa und sprach: Gehe hinter mich Satan, der du nicht denkst was Gottes sondern was der Menschen.

Mrk nach der griechischen Masse 8, 29

δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν — καὶ ἀποδοκιμασθῆναι — ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι ³² καὶ παρῆρσιν τὸν λόγον ἐλάλει.

Καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ·

³³ ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητάς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει· Ὑπάγε ὀπίσω μου σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

Nimmt man dazu Luk 9, 20 Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ (Syrsin Syrer t a om. τοῦ θεοῦ). ²¹ ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο, ²² εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι (Mrk) ἀπὸ (!) τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων (Syrsin ἱερέων) καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι (passiv auch in Syrsin der in Mrk Aktivum hat) καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι, so fällt zunächst auf: Mrk ὁ χριστός, Luk τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ Matth ὁ χριστός ὁ υἱός τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος, denn der Ausdruck ὁ χριστός τοῦ θεοῦ ist als ὁ χρ. κυρίου zwar vorhanden, z. B. 1 Sam 24, 7, 2 Sam 1, 14; 19, 22 al., wo es den gesalbten irdischen König bezeichnet, so dass auch Jahve den Ausdruck יהוה 1 Sam 2, 35, Ps 132, 17 gebrauchen kann, da ja Ps 105, 15, 1 Chr 16, 22 alle Israeliten יהוה = meine Gesalbten bezeichnet, aber für den Messias König der apokalyptischen Gedankenwelt ist er jedenfalls wenig, vielleicht gar nicht im Gebrauche. Weiter sieht man, dass in dem ἀποδοκιμασθῆναι Markus durchschaut, in dem ἀπὸ aber, das mit παθεῖν zusammengeht,

Matthäus zu Grunde liegt. Mit beiden übereinstimmend geht er dann auch zu dem Worte vom Kreuztragen über. So stellt Lukas eine Epitome aus Matth und Markus dar, in der der Tadel des Petrus — um ihn zu schonen — ausgelassen, anderseits aber auch die Erteilung des Namens Kefa und die Gewalt der Schlüssel sich nicht findet, die dem Markus auch fehlt. Noch fehlt, oder aber getilgt ist? Und wenn getilgt, warum?

Wer den Sinn von Mark 8, 30—33 und Luk 9, 22 εἰπὼν begreift, dem Matth 16, 20—23 entspricht, der weiss, dass hier die Qualität als jüdischer Messias von Ješu' auf das Ernsteste abgelehnt wird.

Daraus ergibt sich, dass er demjenigen, der sie ihm zuschreibt und nach Mark 8, 32 in abn geradezu aufdrängen will, wofür er den Namen Satan erhält, kein Lob und keine Anerkennung hat erteilen können.

Dann aber ist das Wort: „Fleisch und Blut (d. i. בשר ודם, was jüdisch idiomatisch soviel als ein Mensch bedeutet) hat Dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln“ positiv falsch, da Ješu' es eben abweist, dass er der Messias sei, und nicht will, dass die Jünger sagen sollen „dass er der Messias ist“, es also nicht für eine göttliche Offenbarung erklären kann, wenn ihn Šim'on Messias nennt, den er alsbald Satan nennt, weil er nicht will, dass Ješu' den objektiv notwendigen Leiden verfallende. Dies Leiden schliesst die Messiasidee völlig aus, denn der Messias siegt und wird König, ohne darum ewig leben zu müssen. Übrigens kann von dem Doppelmessias dem Sohne Josephs und dem Sohne Davids in der Zeit der Evangelisten noch keine Rede sein, dies Ergebnis der Addition zweier verschiedener Messiasformen, bei dem dann der erste sterben muss um dem zweiten Platz zu machen, ist später. Von einem ersten sterbenden — nicht leidenden — Messias, dem dann ein anderer sieghafter folgen soll, ist ohnehin bei den Christen nie die Rede, das wird durch die zweite Parusie derselben messianischen Persönlichkeit erreicht.

Mit der Erklärung über sein Leiden ist der Charakter als Messias von Ješu' abgewiesen. Für die Juden und darum auch für den damaligen Petrus, giebt es nur einen königlichen aber keinen leidenden Messias. Dieser Satz ist der „Fels“, auf dem die sachlich historische Kritik unserer Stelle ruht. Die Erklärung des Petrus über Ješu' ist das genaue Gegenteil dessen, was Ješu' von sich selbst durch die Verkündigung seines Leidens und seines Todes aussagt, und damit schwindet jede Möglichkeit dafür, dass Ješu' dem Šim'on, dem Sohne des Jona zum Lohne für seinen Glauben an Ješu' messianische Qualität Lob, den Ehrentitel als Fels und die Gewalt für den Himmel schon auf Erden zu binden und zu lösen jemals zuerkannt hätte.

Eben darum ist Matth 16, 17—19 P. 88 das Kleingedruckte einen den Urzusammenhang der Stelle, wie er im griechischen Mark bewahrt und in abn sowie teilweise in Syrsin in noch präziserer Form geboten ist, vollkommen zersprengende und vernichtende Interpolation.

Dabei ist es um so merkwürdiger, dass diese Interpolation im Plural des Wortes ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς den ausgesprochen matthäusartigen Sprachcharakter zeigt und gleichzeitig durch die Form, in welcher dem Šim'on seine Gewalt verliehen wird, nämlich in der Macht zu binden und zu lösen, der jüdische beziehungsweise judenchristliche Ursprung unverkennbar zum Vorschein kommt.

Es ist Matth P. 84 bemerkt, dass das, was das Volk von den Lehrern erwartete, das Binden und Lösen war, und dass Ješu' das von sich abgelehnt hat, weil er sich eine höhere Aufgabe zuerkannte. Hier soll er diese jüdische Gewalt dem Šim'on erteilen! Dabei ist alle Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass das Neutrum steht, ὁ ἐὰν ὁήσης — λύσης, d. h. dass nicht der Sünder oder Ketzer von Šim'on verurteilt oder freigemacht werden kann, sondern dass durch ihn ein einzelnes Verbot aufgehoben, ein einzelnes Gebot bei Seite geschoben werden kann. Das liegt darin und sonst Nichts. Dazu passt aber der Gegensatz von Himmel und Erde nicht, der Rabbi bindet und löst nur für diese Welt, in jener Welt handelt es sich nicht mehr darum ob ein Rabbi in dieser Welt irgend eine Handlung wie heidnischen Wein trinken, heidnischen Käse essen u. dgl. „gebunden“ oder „gelöst“ hat. Somit haben wir in diesem Satze eine Mischung jüdischer und kirchlicher Gedanken, näher ist der jüdische Gedanke kirchlich umgebildet und auf das Verhältnis von dieser und jener Welt erstreckt, was ihm von Haus aus fremd ist. Kirchlich ist die Umbildung, weil es sich um Gründen einer ἐκκλησία Ἰησοῦ handelt, während doch Ješu' sonst nicht davon redet, dass er gekommen sei um eine „Kirche“ zu bauen, umgekehrt aber die Kirche sich nicht anders als von Ješu' intendiert verstehen konnte.

Da ein unmögliches Diktum nicht wahr sein kann, so ist das Wort eine Dichtung, und diese muss einem kirchlichen Kreise entstammen, dem Petrus als Hauptapostel galt. Dass schon zu Šim'ons Lebzeiten dies Diktum über ihn erdichtet sei, ist nicht eben wahrscheinlich, ein Paulus, dessen Anwesenheit in Rom weit sicherer ist, als der Episcopat des Petrus¹, wusste jedenfalls von solchem Vor-

¹ Man erwäge genau die Worte des Eusebius H. E. III, 2 τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Αἴνως. Paulus steht voran, von Petrus wird nur sein Martyrium, nicht sein Episcopat erwähnt, und als erster, der als die gleichstehenden Apostel abgeschieden waren, die ἐπισκοπὴ erlangte, wird Linus genannt. Daraus folgt e contrario, dass man dem Paulus und dem Petrus eine ἐπισκοπὴ im technischen Sinne nicht zuschrieb.

und dabei Ja'qob voranstellt. Galat 2, 8. 9. Wie hier kritisch d. h. textfälschend im Interesse des petrinischen Vorranges korrigiert ist, das ist zu Matth P. 162 dargelegt, und grade die dort erwähnten Umstellungen beweisen, dass man die echte Stellung, bei der Petrus nicht am Anfange steht, als der Primatsidee abträglich empfunden hat. Paulus also erkannte die Obergewalt des Petrus als Schlüsselinhaber nicht an. Petrus selbst schreibt sich in der Apostelgeschichte keinen Primat zu, so dass mindestens bis zu seinem Lebensende die Erdichtung der Bind- und Lösgewalt nicht anzunehmen ist. Auch die Evangelien kennen sie nicht, im Matth ist sie interpoliert. Also erst nach circa 70 kann sie entstanden sein in Anlehnung an den Beinamen Kefa, welchen Šim'on von Ješu' erhalten hat, und dessen Ursache wir nicht kennen, da es das Messiasbekenntnis, welches Ješu' zurückweist, nicht gewesen sein kann. Mark 3, 16 und Luk 6, 14 geben auch keine Ursache an, sondern erwähnen die Erteilung des Beinamens nur gelegentlich, Joh 1, 42 verlegt die Namenerteilung gleich in den Anfang der Bekanntschaft mit Šim'on, da sein Bruder Andreas ihm sagt, dass sie den Messias gefunden haben, aber er hat in seinem Urtexte den Namen Kefa und Petrus nicht gebraucht sondern ursprünglich Šim'on geschrieben. Vgl. zu Matth P. 167.

Auf einen judenchristlichen Ursprung der ganzen Formulierung dieser Erhebung des Petrus weisen auch die ihm verliehenen Schlüssel, denn diese haben die Pharisäer Matth 23, 13, Syrsin, wo sie freilich einen andern Sinn haben. Vgl. Matth P. 324.

Auf jüdischer Grundlage ruht, abgesehen von den Schlüsseln, die Ausdrucksweise im Einzelnen, das Christliche resp. das Pseudochristliche daran ist die Erweiterung der petrinischen Gewalt auf den Himmel und die damit verknüpfte Verbindung des Lösens und Bindens mit den Schlüsseln, welche primär unjüdisch ist, denn, שרר, החרר und אסר beziehen sich auf Lösen und Binden eines Bandes, einer Fessel, nicht aber auf das Öffnen mit einem Schlüssel מפתח, welches einfach פתח aufmachen, nicht aber lösen שרר genannt wird. So zeigt sich, dass die jüdischen Begriffe auf nicht mehr jüdischem Boden umgedacht und neu kombiniert sind. Die „Schlüssel“ sind in diesem Sinne

unwidersprochen war sie nicht mehr —, dass Petrus nur ganz kurze Zeit in Rom gewirkt hat. Diese Überlieferung trifft mit den heutigen kritischen Erwägungen über die Dauer des Aufenthaltes des Petrus in Rom in überraschender Weise zusammen. Der Ausdruck „μὲν ὀλίγους μῆνας“ lautet bestimmt genug und lässt etwa knapp zwei Monate offen; die Nachricht verdient aber auch deshalb allen Glauben, weil sich nicht absehen lässt, wer in Rom ein Interesse gehabt haben sollte, den Aufenthalt in der Überlieferung zu verkürzen.“ Eusebius zählt also den Petrus nicht als Bischof, und hier wird sein Aufenthalt in Rom auf ganz kurze Zeit beschränkt, beides fügt sich gut zu einander.

neben dem „Binden und Lösen“ eine Abirrung in ein ganz anders geartetes Bild, sie sind ein Unikum im neuen und im alten Testamente, das nirgend eine Analogie hat, und sich dadurch von selbst als ein Ergebnis sekundärer Entwicklung zu erkennen giebt, bei der von Echtheit in dem Sinne, dass Jeſu' dies gesagt hätte, nicht die Rede sein kann. Der Umstand, dass Markus und Lukas beide den Inhalt der Interpolation noch nicht gekannt haben und durch ihr Schweigen verurteilen, sagt genug.

Ob Rom der Ort ist, wo dieser Lobpreis des Petrus entstanden ist, der als Interpolation in den Matthäus eingeschoben ist, dessen Zusammenhang er sprengt, das steht dahin. An einer centralen Stelle muss er eingeschoben sein, sonst wäre er nicht in die Handschriften so allgemein aufgenommen. Merkwürdig ist es, dass Irenäus Matth 16, 13, 17, 21, 24, 26 citiert (III, 20, 2; 13, 2) aber die uns beschäftigenden Worte geradezu übergeht, wozu ich Iren III, 19, 4 Just Tr 100 ernstlich zu erwägen bitte. Kannte er schon den ganzen Umfang der Interpolation oder nur den Anfang derselben? Dann ist sie in zwei Stufen entwickelt, zuerst nur Vs. 17, dem später Vs. 18, 19 angeschlossen.

Im Markustexte nach abn und Syrsin sind die Spuren erhalten, aus denen wir sehen, wie der Gegensatz zwischen Jeſu' ausgesprochenem Willen, nicht für den Messias erklärt zu werden, und der gewaltthätigen Weise des Petrus, der ihn dazu machen wollte, allmählig ausgetilgt ist. Denn nach a packt Petrus seinen Meister an und schilt ihn, es ist eine Zankscene, Petrus will ihn zum Messias pressen, Jeſu' aber weist ihn ab. Dieser Greuel wird beseitigt und das Packen im guten Sinne „in die Arme schliessen“, aufnehmen, suscipere gewendet, so dass das Schelten, objurgare, sich in Vorwürfe machen, increpare, umbildet. Aber auch so ist der Text für Petrus zu stark und wird gemildert. Daraus wird nach a in k et adpræhensum eum Petrus obsecrabat, ne cui illa diceret, letzteres ersetzt das ältere: nam hoc non erit — und nach b wird in c geschrieben: quem suscipiens Petrus coepit rogare, ne cui hæc diceret. Endlich wird das auch gestrichen, so dass f bietet: et adpræhendens eum P coepit increpare eum und weiter Nichts, worauf in i quem suscipiens P. coepit increpare et revocare eum erscheint.¹

¹ Man mag hierzu Keim, Jeſu' II 552 ff vergleichen, der die Echtheit der Antwort Jeſu': „Du bist ein Fels“ annimmt. Er kommt dazu, die Todeserwartung Jeſu' mit dem Messiasbewusstsein psychologisch verbinden zu müssen. Er sieht die Schwierigkeit und weiss, dass „das Leiden und Sterben als solches durchaus nicht ein Lehrstück der messianischen Dogmatik der Juden“ gewesen und in Wahrheit „erst durch den Tod Jeſu' ein Kapitel der christlichen, einigermassen auch der jüdischen Lehre geworden ist.“ Aber statt zu begreifen, dass die in Jeſu' erwachende Überzeugung von der Sicherheit seines Leidens und Sterbens, die er

Auch Syrsin mildert, sein *mal ʿakw ʿak* = „um ihn zu schonen“ ist Deutung des *προσλαβόμενος* nach Rom 14, 1; 15, 7, während in andrer Weise der Arm mit *arbaḥ qḏa ḏbrul* = „ihn bei Seite nehmend“ zu helfen sucht. Letzteres scheint constantinopeler Exegese zu sein, da auch Ulf aftiuhands d. h. fortziehend übersetzt, es entstammt dem *προσλαβόμενος* der Griechen.

Will man nun den von Syrsin abn in wesentlicher Übereinstimmung bezeugten, auf eine dem griechischen Matth 16, 22 *ἵνα σοι κύριος! οὐ μὴ τοῦτο γένοιτο* ähnliche Grundlage weisenden Text im Markus für eine Ausfüllung aus Matth ansehen, so entsteht folgendes textgeschichtliche Problem: Der Markustext war in ältester Zeit contaminirt und lag so den lateinischen und syrischen Urübersetzern vor, — späterhin ist der Urtext zum Vorschein gekommen, den die ältesten Zeugen nicht haben. Dieser Urtext ist aber zusammenhangslos, denn der Satz: „Petrus bedrohte Jesu“ steht ganz unmotiviert und es fehlt Grund und Zweck, und der moderne Leser trägt die Motivierung unbewusst aus seiner Kenntnis des Matthäustextes ein. Ist da nun nicht die Streichung, die den Petrus entlastet, sehr viel natürlicher, zumal Lukas diesen Weg weiter verfolgt und die ganze Erzählung weglässt? Vgl. Luk 9, 22, 23 mit Mrk 8, 31, 34 und der Urform Matth 16, 21, 24, wobei auch zu beachten, dass das folgende Wort vom Aufnehmen des Kreuzes bei Matth an die Jünger, bei Mark an den Volkshaufen, der nach dem Zusammenhange von Vs. 27 an gar nicht vorhanden ist, sondern Vs. 34 herbeigerufen wird, und die Jünger, bei Luk an „alle“ gerichtet ist, wobei obendrein das „alle“ *πρὸς πάντας* in Syrsin, Syrcrt fehlt. Dies *πρὸς πάντας* ist theologische Appretur, es ist im Zusammenhange des Lukas sinnlos, denn Vs. 18 ist Jesu' mit den Jüngern allein, ihnen giebt er Vs. 22 die Erklärung

mit Recht für eine unanfechtbare geschichtliche Thatsache hält, und die er psychologisch zu entwickeln bemüht ist, nicht in dem Gemüte eines Mannes erwachsen kann, der von seiner Messianität überzeugt ist, welche ihn vielmehr veranlassen müsste den Leiden und dem Tode zu trotzen, bleibt er in der Anschauung befangen, dass die Messianität ein ursprünglicher integrierender Teil von Jesu' Bewusstsein gewesen sei. Den Widerspruch glaubt er dadurch lösen zu können, dass er sagt, Jesu' sei zu der Betrachtung gekommen, dass Gott, wie den letzten Propheten Johannes, so auch den Messias, welcher doch selbst nur Mensch und ein zweiter Gesandter nach Johannes sei, verleugnen könne. Und dennoch schliesst er unmittelbar daran den Satz: An eine Verleugnung Gottes gegen sein Reich, gegen seinen Messias konnte er nun freilich im Ernste nicht glauben, — wofür er dann die Ausgleichung in Jesu' Auferstehungsgewissheit sucht. — Alle diese Schwierigkeiten fallen fort, wenn man den störenden Fremdkörper eliminiert, und der ist eben die Idee, Jesu' habe den Charakter des Judenmessias sich beigelegt, den er in Wahrheit von sich abgelehnt, und den ihm mit völliger Umbildung die erste Generation nach ihm erst beigelegt hat.

über sein Leiden, das mit ihren Messiasideen unvereinbar ist, ihnen die Weisung, dass jeder der ihm folgt, sein Kreuz aufnehmen muss, aber nicht zum Messias-König kommt und in Herrlichkeit lebt Matth 20, 21, Mark 10, 37 gegen Matth 19, 28¹ — was soll da das *πρὸς πάντας*? Nur im Matth ist die Darstellung hier ohne Bruch, und dabei haben alle, Griechen, Lateiner, Ulfilas, Arm, Memph das auf eine ethische Verallgemeinerung abhebende *πρὸς πάντας*, das näher betrachtet ganz überflüssig ist. Schon Holsten (Die synopt. Evv. 48, 49) hat auf die dogmatischen Erwägungen gewiesen, die Mrk 8, 27, 31 bei der Gestaltung des Stoffes Einfluss ausgeübt haben, das bestätigt sich hier an Lukas, und durch das ungehörige *πρὸς πάντας* der jüngern Redaktion wird es auch einem Tauben in das Ohr gerufen. Diese jüngste Redaktion zieht die feine Zeichnung mit dem Rotstift nach. Ješu' hat statt messianischer Freuden göttliche Leiden in Aussicht genommen, — erst nach seinem Tode ist die Messiaslehre über ihn mit Freimut ausgesprochen — aber nicht nach seinem Willen.

Vs. 38 Sohn des Mannes, *כִּים וְחַיִּים* ist hier und Luk 7, 34, Joh 13, 31 für die übliche Form Sohn des Menschen *כִּים וְאִנְשִׁים* in Syrsin gesetzt. Dieselbe Form steht auch in Syrert Luk 7, 34; 22, 48, während die Pesch den Ausdruck nicht kennt. Er ist also in ihr getilgt, denn Neueinführung in Syrsin und Syrert ist ausgeschlossen. Ihre Beleuchtung erhält diese Ausdrucksweise aus dem Hrs, wo sie fast die herrschende ist, denn von Mrk vorläufig abgesehen, gebraucht Hrs in Luk und Joh ausser Luk 22, 22 und Joh 12, 23, 34 nur *כִּים וְחַיִּים* = Sohn des Mannes. Das gilt auch für Matth, wo der Ausdruck Sohn des Menschen (*כִּים וְאִנְשִׁים*) erst von 24, 27 an auftaucht. Dagegen ist im ganzen Markus des Hrs „der Sohn des Mannes“ nicht vorhanden, man findet dort nur *כִּים וְחַיִּים* gebraucht.

Die Sprache des Hrs verwendet für *ἀνθρώπος* meistens *כִּים וְחַיִּים* = *כִּים וְאִנְשִׁים* Joh 19, 5 oder *כִּים וְחַיִּים* indetermiert Matth 21, 33, Luk 7, 8, 25. aber sie gebraucht auch *כִּים וְאִנְשִׁים* = *כִּים וְאִנְשִׁים* Matth 18, 12, 23; 20, 1, und welche Nuancen beide Wörter in ihr haben. das sieht man aus Luk 6, 6, 8, wo *כִּים וְחַיִּים* und *כִּים וְאִנְשִׁים* nebeneinander erscheinen, und jenes für *ἀνθρώπος*, *כִּים וְחַיִּים* aber für *ἀνθρώπος* gesetzt ist. Übrigens ist auf den Unterschied der determinierten und undeterminierten Form im Syrischen kein Wert zu legen, während in den Targumen der Unter-

¹ Lukas lässt ebenso wie Mark das Wort Matth 19, 28 aus. Er übergeht auch Matth 20, 21 ff., das bei Mrk 10, 37 erscheint. Muss in diesem Zusammenhange gesehen Matth 20, 22—24 nicht als Ablehnung aller jüdischer Messiasgedanken aufgefasst werden? Und ebenso Mrk 10, 38—40? Lukas legt aber grade in der Geburts-geschichte auf die Messianität allen Accent.

schied im Sinne noch ziemlich lebendig ist. Hiob 1, 1 ist für אִישׁ gesetzt גבר, für הָאִישׁ aber גברא. Indessen ist Ps 8, 5 für אָנוּשׁ und בן אָדָם unterschiedslos בר נשא geschrieben. Die beiden Status haben also kein Gewicht. Sonach wird Ješu' Selbstbezeichnung überwiegend „Sohn des Mannes“ übersetzt, und das liegt ebenso in Syrsin und Syrcrt als ein Rest aus einer älteren Stufe vor, die erst in Pesch ganz beseitigt ist. Im Hrs selbst ist diese Beseitigung im Mrk ebenfalls durchgeführt, während sie in den übrigen Evangelien nur an wenigen Stellen eine Schwankung der Handschriften hervorruft. Es zeigt sich nämlich, dass in Matth 24, 27, 30, 39, 44 (P. 161 der Ausgabe von Smith Lewis und Gibson); 26, 2, 64 der Codex B konsequent ברה דנברא durchführt, dass aber in Codex AC in 24, 39, 44 (P. 163 bei Sm. Lew. und Gibs.) 26, 2, 64 dafür ברה דברנשא auftritt. Dabei geraten aber die Codices AC mit sich selbst in Widerspruch, weil auch sie 24, 44 in der andern Kopie der Stelle (P. 94 bei Sm. Lew. und Gibs.) und 26, 64 (P. 195 der Ausgabe) mit B übereinstimmend ברה דנברא haben.¹ Codex B hat nur 26, 45 ברה דברנשא und 26, 24 haben alle im ersten Gliede ברה דנברא und im zweiten Gliede ברה דברנשא überliefert. Analog liegt der Text Luk 21, 27, 36, wo P. 128 der Ausg. ABC ברה דנברא haben, während in der andern Kopie P. 133 Vs. 27 ABC ברה דברנשא ausdrücken, Vs. 36 aber B ברה דנברא wie in der ersten Kopie bietet, während AC zu דברנשא abschwenken. — Nehmen wir noch Johannes hinzu, so wiederholt sich das Schauspiel, denn 1, 51 haben P. 8 der Ausg. ABC ברה דנברא, während sie P. 138 ברה דברנשא zeigen, und Joh 12, 23, 34 hat B in beiden Kopien ברה דנברא, während AC P. 168 der Ausg. דברנשא aufweisen, obwohl sie in denselben Versen mit B übereinstimmend P. 47, 48 der Ausg. דנברא überliefern.

Hieraus ergibt sich, dass der Urtext des Hrs überall ברה דנברא hatte, und diese Übersetzung kann in Syrsin Mrk 8, 38 Joh 13, 31 sowie in Syrcrt Luk 7, 34; 22, 48 ebendarum nur der Rest einer ursyrischen Ausdrucksweise sein, die in Hrs erhalten, in Pesch kassiert ist. Denn die umgekehrte Annahme, dass nachdem ברה דאנשא schon kirchlich solenn geworden war, irgend Jemand einige Male ohne Grund und Ursache ברה דנברא eingesetzt hätte, ist absurd. Ein sachlicher Unterschied zwischen ברה דאנשא und ברה דברנשא ist nicht vorhanden, ersteres heisst ein Sprössling oder Glied des genus humanum, letzteres ein Sprössling eines homo, beides soll ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wiedergeben. In welchem Sinn Ješu' das verstanden wissen wollte, ist aus diesen Wiedergaben nicht auszumachen, da sie alle erst dem Griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nachgebildet sind, dessen Sinn aus

¹ Das ברה דנברא 24, 30 in Cod. A ist Schreibfehler.


seiner aramäischen Vorlage zu erschliessen ist. Er war kein anderer als „Mensch“, und was das in Ješu' Munde bedeutet, ist nicht dieses Ortes zu prüfen. Auf Dan 7, 13 und auf apokalyptischen Phantasien¹ beruht er nicht, sonst wäre Ješu' nicht der geistig Gesunde gewesen, der er war. Man mag die aramäischen Litteraturen durchsieben, wie man will, man wird keinen andern Sinn als den Mensch finden, so wenig als man bei einer Durchsiebung des Französischen für homme und des Lateinischen für homo mit aller Statistik einen andern Sinn als den bekannten gewinnen kann. Somit bleibt an jeder einzelnen Stelle zu prüfen, was Ješu' betonen will, wenn er sich „Mensch“ nannte, die Behauptung, Barnascha an sich habe jemals den Messias technisch bezeichnet, soll noch bewiesen werden, wird es aber nie werden, auch nicht aus 4 Ezra 13, 3, 5.

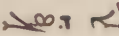
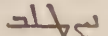
IX, 2 das in Kraft kommt also venientem in potestate, nicht perfektisch ἐλλυθοῦσαν = welches gekommen ist. Syrsin sagt: sie werden die kräftige Entwicklung sehen, alle Griechen geben ganz andern Sinn. In Pesch ist **ܠܕܝܢܐ** = venientem korrigiert in **ܕܕܝܢܐ** = quae venit. Wir finden in dbiff² und Vulg veniens, in afnc venientem, — aber k hat venisse. Wenn in q dafür venire steht, so geht das mit Syrsin einig. Im Memph erscheint **ܥܨܝܚܐ** = veniens in Lagarde's Catene, anderen Sinn hat **ܥܥܝܐ**, **ܥܥܝ**, denn es deutet auf Perfektum. — Matth 16, 28 schreibt ἐρχόμενον, Luk 9, 27 lässt es fort, jener will die persönliche Parusie, Luk und der Syrsin im Mrk die Entfaltung der Kirche bezeichnen. Deutet das nicht auf verschiedene Stellung der Verfasser zu der Parusiefrage, die Meyer-Weiss kühnlich leugnet?

Vs. 4 Mose und Elias, wie auch Pesch hat. Von den Lateinern schreibt so c, andre Spuren dieser Lesart finde ich nicht. Sie scheint auf Korrektur nach Matth und Luk zu beruhen, denn auf das **ὄν** in Ἠλίας **ὄν** Μωυσεῖ wäre nicht leicht jemand verfallen, wenn es nicht ursprünglich vom Verfasser geschrieben gewesen wäre. Andererseits aber ist Vs. 5 griechisch Moses und Elias geordnet, was zu Elias mit Moses nicht passt, und aus Tischendorfs Note zu Luk 9, 30 lernt man, dass Marcion dort Ἠλίας καὶ Μωυσεῖς geordnet hat, wie

¹ Nach Lietzmann (Der Menschensohn 1896) hätte Ješu' selbst das Wort von sich gar nicht gebraucht, sondern es wäre erst auf einem apokalyptischen Umwege über Daniel 7, 13 ihm von der späteren Generation in den Mund gelegt. Dalman (Die Worte Jesu 1898) bleibt auch an Dan 7, 13 hängen, kommt aber P. 218 zu keinem bestimmten Ergebnis, wenn sich sowohl Niedrigkeitsaussagen, als Hoheitsaussagen unter Menschensohn sollen verstehen lassen. — Eine zusammenfassende Darstellung der Controverse giebt P. Schmiedel in den Protestantischen Monatsheften 1901 P. 333, aber von der Voraussetzung aus, dass Ješu' sich für den Messias angesehen habe.

Epiphanius (Haeres. XLII P. 313^a, 327^a) mitteilt. Das οὖν ist sehr auffallend, es macht Moses zur Nebenperson. Ist die Stellung des Propheten und Vorläufers vor den Gesetzgeber ein Werk des Markus oder des Marcion? Wie kann diese Ordnung Marcions hier allgemein eindringen?

Vs. 7 und eine Wolke überschattete ihn, also Jesu', und nicht etwa Petrus. Die Pesch korrigiert in  = αὐτοῖς und ist mit den Griechen in Übereinstimmung gebracht. Wie vorher nur „weil eine Furcht auf ihn gefallen war“ richtig sein kann, weil es motivieren soll, dass Petrus etwas Unangemessenes sagt, und trotzdem alle Zeugen ausser k Syrsin den Plural ἐκφοβοὶ ἐγένοντο bieten, so wird auch hier richtig sein, dass die Wolke nur Jesu' überschattete. Während k in Vs. 6 noch richtig und mit Syrsin übereinstimmend bietet: non enim sciebat quid responderet, in metu enim fuerat. — ist auch in ihm schon nubis — adumbrans eos in Vs. 7 eingedrungen. An wen die Stimme gerichtet ist, das wird nur dann klar, wenn die gleichsam umarmende Wolke Jesu' allein umarmt. Dieser Zug wird uralt und echt sein.

Vs. 11. 12 Die Schriftgelehrten sagen — als Erforscher der heiligen Texte. Darum ist der Zusatz οἱ Φαρισαῖοι sachlich verkehrt, den grade s bietet, die Masse der Zeugen aber nicht. Die Pharisäer als solche sind keine Schriftforscher sondern eine politische Partei, heutigen unentwegten Ultras vergleichbar. Damit hängt δεῖ ἐλθεῖν zusammen, wie der Dogmatiker auf Grund der Schriftforschung erklärt, während der Exeget nur den Sinngehalt als Ergebnis der Auslegung feststellt: Elias wird kommen. So schreibt Syrsin, Pesch ist nach den Griechen mit ihrem δεῖ korrigiert. Die richtige Antwort wäre: Weil Maleachi diesen Elias geweissagt hat, aber sie erfolgt nicht, und die ganze Logik der Stelle ist verwirrt. Auffallend ist in Syrsin das  und das  dem griechisch entsprechen würde: καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; οὐχὶ ὅτι πολὺ πείσεται καὶ σταυρωθήσεται; — denn Mark braucht sonst οὐχὶ nicht, und warum wäre σταυρωθήσεται in ἐξουθενωθῇ umgebildet? Dazu das ἵνα, das trotz 5, 23 ganz abstrus! Die Stelle ist eminent schwierig resp. unfertig oder in Unordnung gebracht, so dass schon Dd geistvoll zu helfen suchten, indem sie εἰ einschoben: εἰ Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτος ἀποκαταστάνει πάντα, καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. ἵνα πολλὰ πάθῃ κτλ. Die Verzweiflung der Ausleger lernt man aus Meyer-Weiss kennen. Die beliebte Frageform: Sagen sie wirklich? ist thöricht.

Wer ohne schon vorher aus seiner Dogmatik zu wissen, was die Stelle enthalten muss, diesen Text liest, und aus Matth 11, 14 begriffen hat, dass Jesu' in Johannes dem Täufer nur symbolisch einen Elias erblickt und also einen Elias redivivus nicht als einen für ihn und seine Wirksamkeit notwendigen Vorgänger angesehen hat, —

wer weiter aus Matth 22, 43 erlernt hat, dass πῶς¹ einen wissenschaftlichen Einwand einführt, der an jener Stelle von den Pharisäern nicht widerlegt werden kann, so dass ihnen der Widerspruch, der in ihren Behauptungen liegt, klar gemacht wird, und sie ad absurdum geführt werden, für den hat unsere Stelle in D folgenden Sinn:

Die Jünger fragen mit den Worten: Die Schriftgelehrten sagen, dass Elias als erster (d. h. vor dem Messias) kommt, — was hat das auf sich, denn er ist doch nicht vor Ješu' gekommen.

Ješu' antwortet: Wenn Elia bei seiner Ankunft Alles herstellt (die Verhältnisse sittlich ordnet), wie kann da von dem Sohne des Menschen geschrieben stehen, dass er leiden müsse? Das bedeutet: Da dies Leiden gewiss kommt, so ist die Behauptung der Schriftgelehrten, dass Elia als Ordner der sittlichen Welt vorher kommen werde, falsch. Übrigens wenn ihr es annehmen wollt, Matth 11, 14, ist Elias schon gekommen nicht etwa in der Verklärung, sondern der Täufer ist symbolisch gemeint, und auch ihm ist böse mitgespielt. Matth 17, 11. Die letzten Worte καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτὸν widerstehen jeder Erklärung, denn sie müssen auf den Elias-Johannes gehen, — von dem aber keine Leiden geweissagt sind, — und wenn sie auf den Sohn des Menschen gezogen werden sollen, so widersetzt sich deren Wortstellung und Zusammenhang. So ist es kein Zufall, dass k hier einen ganz andern Text bietet, aber wo ist das echte? Ich setze k hierher und unterbreite ihn der Beurteilung der Leser, er lautet:

¹¹ et interrogabant eum
dicentes quare dicunt scribae
helian oportet primo venire .
¹² ille . autem respondit et dixit illis
helias primo disponit omnia qui
a scriptum est super filio homi-
nis . ut multa patiatur . et innulle-
tur . ¹³ set dico vobis quia helias
venit et fecit quanta oportebat
illum facere . sicut scriptum
est super eum

Hier ist Altes und Neues im Texte bunt gemischt, die übrigen Lateiner stehen dem Griechischen fast ganz gleich. Wer löst dies Rätsel?

Die ganze Stelle, deren Ursinn die Ablehnung des Elias als Vorboten gewesen sein muss, ist in allen Textformen alteriert. Man

¹ Das καὶ πῶς ist in AΔ und andern ganz unsinnig in καθὼς geändert, dann entstände ja der Sinn: Elias wird herstellen, wie über den Menschensohn geschrieben ist, damit er viel leide u. s. w.

halte diese Ablehnung zusammen mit dem Verbote, den Leuten zu sagen, dass Ješu' der Messias sei, und mit der Persifflage der pharisäischen Behauptung, dass der Messias ein Davidide sein müsse, und dann frage man sich, was sich daraus etwa für Ješu' „messianisches“ Bewusstsein ergibt.

Vs. 14—29 Als er zu seinen Jüngern kam, sahen sie d. h. er mit Kefas, Johannes und Jakobus. Das er ist gesichert durch „zu seinen Jüngern“ **ⲙⲉⲩⲱⲛⲁⲗⲁⲃⲁⲗ** **ⲁⲗ**, und so steht es auch in Pesch. Es ist auch unentbehrlich, denn von Vs. 11 ab ist „er“ und „sie“ im Gegensatze zu einander gebraucht, und wenn Vs. 14 „sie“ stünde, so wären es die drei Begleiter allein ohne Ješu'. Um so auffallender wird das folgende **ⲟⲩⲱ** = sahen sie, das in Pesch im Singular **ⲕⲱ** = sah er korrigiert ist. So steht Syrsin in der Mitte zwischen **ἐλθὼν** — **εἶδεν**, wie AD al., Ulf, Memph, Pesch, Hieron lesen, und **ἐλθόντες** — **εἶδον** wie **ⲡⲃⲕ** Arm haben. Aus der Textform des Syrsin entsteht durch Ausgleichung entweder auf Sing. oder auf Plur. die doppelte griechische Lesart. Richtig scheidet Syrsin den Volkshaufen von den mit den Jüngern disputierenden Schriftgelehrten. Da nun die Frage Vs. 16: Was disputiert ihr mit ihnen naturgemäss an die Jünger gerichtet sein muss, und da ebenso naturgemäss die Jünger Ješu' entgegenlaufen und, über seine unerwartete Rückkehr erstaunt, ihn begrüßen, nicht aber der Volkshaufe, der keine Ursache hatte erstaunt zu sein, so ist auch Vs. 15 das **παῖς ὁ ὄχλος** falsche Appretur, die in Syrsin noch fehlt. Dabei mache ich darauf aufmerksam, dass hier das **εὐθὺς** original ist und nicht vom Überarbeiter stammt, denn Syrsin hat es, und in Pesch erscheint nicht **ⲕⲱⲥⲁ**. Vgl. P. 19. Höchst realistisch ist es dann, dass als die verlegenen Jünger nicht antworten, der interessierte Vater etwas vorlaut mit seiner Erzählung sich einmischt. Alles dies ist im Griechischen und schon in k verwischt, Syrsin ist lebendiger und künstlerischer in der Darstellung und löst die Schwierigkeiten, die Meyer-Weiss gut zusammenstellt aber mit **ⲡⲃ** nicht lösen kann. Die Redaktion hat also Vs. 14—17 im Zusammenhange betroffen, was der eigentliche Streitpunkt zwischen den Schriftgelehrten und den Jüngern war, erfahren wir nicht. So zieht sich die Scene in ein Gespräch zwischen dem Vater und Ješu' zusammen, wobei die Jünger nichts zu thun haben. Darum schreibt Syrsin richtig Vs. 19—20 als Befehl an den Vater: Bringe mir deinen Sohn! Und er brachte ihn zu ihm was griechisch in **φέρετε αὐτόν** und **καὶ ἤνεγκαν** verdorben ist, da weder die Menge noch die Jünger und Schriftgelehrten hier zu intercedieren haben. Weiter erblickt bei Syrsin nicht der Geist, sondern der Knabe Ješu' und wird von Krämpfen befallen, so dass **τὸ πνεῦμα** sich als Glosse herausstellt. Und siehe da, die

Glosse ist verschieden eingefügtes Wanderwort, denn **SB** ordnen τὸ πνεῦμα εὐθὺς — **A** ordnet εὐθέως τὸ πνεῦμα und **D** streicht εὐθὺς, das Syrsin und Pesch mit **ܠܗܘܢ ܡܝܬܝܢ** und **ܡܠܝܚܝܢ** als echt verbürgen. Dazu kommt, dass ἰδὼν als Mscl. nicht auf πνεῦμα gehen sollte. Mark 3, 11 haben die meisten Handschriften λέγοντα nicht λέγοντες und Luk 9, 39 steht nicht συντρίβων sondern συντρίβον zu lesen. Unten in Vs. 26 ist κράξας und σπαράξας auch ungehörig. Auch Vs. 23 und 24 zeigt sich die redigierende Hand. Wenn auf die bedingte Bitte: Wenn du etwas (Syrsin soviel du) vermagst, hilf mir — die Antwort folgt: τὸ εἰ δύνῃ — πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι, die für jeden Griechen¹ nur bedeuten kann: Was das „Wenn du vermagst“ anbelangt, so ist für den Glaubenden Alles möglich Matth 17, 20 — so geht das Glauben auf Ješu' nicht auf den Vater. Der Satz sagt: Mir Ješu' ist Alles möglich, weil ich glaube, ich kann den Knaben heilen. Diesen nach dem griechischen Wortlaute einzig möglichen Sinn konnten spätere Leser nicht ertragen. der Glaube musste auf den Vater übertragen werden, und damit beginnt das Umarbeiten des Textes. Eine grobe Umarbeitung zeigt Syrsin. Er drückt aus ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· εἰ πιστεύεις, statt τὸ εἰ δύνῃ und in gleichem Sinne bewegt sich die Pesch, die τὸ streicht und εἰ δύνῃ πιστεῦσαι herstellt:

Syrsin ܠܗܘܢ ܡܝܬܝܢ ܡܠܝܚܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܡܠܝܚܝܢ — — ܠܗܘܢ

Pesch ܠܗܘܢ ܡܝܬܝܢ ܡܠܝܚܝܢ ܡܠܝܚܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܡܠܝܚܝܢ ܠܗܘܢ

Syrsin ܠܗܘܢ

Pesch ܠܗܘܢ ܡܠܝܚܝܢ

Syrsin si — credens es, omnis res possibilis est fieri

Pesch si compos es quod credis, omnis res possibilis est quod fit

Syrsin tibi.

Pesch credenti.

Wenn das τὸ in a durch quid est wiedergegeben ist, so sieht man in a noch τὸ εἰ δύνῃ neben dem ergänzten πιστεῦσαι, denn er bietet: Quid est, si quid potes? Si potes credere, omnia possibilia credenti d. h. Was soll das heissen: Wenn du etwas vermagst? Wenn du vermagst zu glauben, so ist für den Glaubenden Alles möglich. Die Exegese hat den Text alteriert, denn sie will den Glauben von Ješu' abschieben und dem Vater zuteilen. — Gradezu homiletisch mutet es aber den Kritiker an, wenn in Dab und A (Rasur) Vs. 24 das

¹ Am deutlichsten interpretiert hier der Armenier: Und Ješu' sprach zu ihm: Du sagtest, wenn du vermagst (ܡܝܬܝܢ ܡܠܝܚܝܢ ܠܗܘܢ) — jedes Ding ist dem welcher glaubt, möglich. Übrigens hat schon Lachmann I, XLIV auf die Verderbnis dieser Stelle gewiesen. Schon Irenäus hat: omnia possibilia credenti.

μετὰ δακρύων nach κράξας ὁ πατήρ τοῦ παιδίου eingeschoben ist, das auch Pesch (ܠܕܝܢܐ = flens) ausdrückt, und das im Memph teilweise ergänzt ist.

Der logische Aufbau fordert, dass nach Ješu' Erklärung, er vermöge zu helfen, weil er glaube, der Vater nicht antworten kann: Ich glaube, hilf meinem Unglauben, sondern dass er sagt: So bitte ich, dass du mir hilfst. Dann kann **ܡܘܕ ܬܗܝ ܐܡܝܨܝܐ** nicht original sein, und Syrsin hat es nicht, er schreibt **ܕܡܝܢ ܡܢܥܝܐ** = meinem Mangel, meiner Bedürftigkeit, was dann in Pesch in **ܕܡܝܢ ܡܢܥܝܐ**, **ܕܡܢܥܝܐ** = meinem Mangel an Glauben zurechtgestutzt ist, was sonst für **ܐܡܝܨܝܐ** gesetzt wird. Wie sonderbar ist es nun, dass hier, wo **ܕ ܬܗܝ ܐܡܝܨܝܐ ܡܘܕ**, das ist die natürliche Wortstellung statt des gekünstelten **ܡܘܕ ܬܗܝ ܐܡܝܨܝܐ** hat, in KS 299 ^{y^{scr}} al pauc. **ܡܘܝ** — also **ܒܝܪܝܬܝܐ ܡܘܝ** erscheint? Wenn hier **ܒܝܪܝܬܝܐ ܬܗܝ ܐܡܝܨܝܐ ܡܘܝ** erscheint, so ist **ܬܗܝ ܐܡܝܨܝܐ** eine handgreifliche Glossierung.

Dies dürfte genügen für den Nachweis einer gründlichen Überarbeitung der ganzen Erzählung, deren Urform herzustellen ich nicht unternehme, Davus sum, non Oedipus.

Dass nun bei dieser Umarbeitung auch Syrsin nicht verschont geblieben ist, lernt man aus dem Genusfehler in Vs. 26, wo der Geist, **ܠܡܝܢܐ**, als Maskulinum konstruiert ist, während Vs. 25 (**ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ**, **ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ**) richtig das Femininum steht. Ein Blick in die Peschita löst das Rätsel, sie bietet **ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ** = und der Dämon schrie u. s. w., sie hat also als Subjekt das mscl. **ܫܝܕܐ** = Dämon, das in Syrsin fehlt.

Bei solcher Umarbeitung mag dann in Vs. 27 der griechisch fehlende Zusatz „und übergab ihn seinem Vater“ aus Luk 9, 42 beigefügt sein, obwohl die Erzählung ohne den Zusatz keinen rechten Schluss hat. Es ist daher auch möglich, dass dieser natürliche Schluss bei der Umarbeitung auf der griechischen Seite weggelassen ist. Wie aber steht es Vs. 29 mit den Worten „ausser durch Fasten und durch Gebet?“

Sie werden in dieser Ordnung im Syrsin, Arm und in Pesch — also im syrischen Gebiete — gelesen, aber auch der Äth und Codex I' des Memphiten hat so. Die Ordnung **ܐܢ ܡܝܬܝܠܝܬܐ ܘܢܝܚܝܬܐ** ist vertreten **s^{cb}AD**, Altlateiner abcf, aber nicht k, Memph, Sahide, Ulf. Den Text ohne **ܘܢܝܚܝܬܐ** haben **s^{*}Bk**, und darauf hin haben Tischendorf und Westcott-Hort diese Worte verworfen. Wie kommen sie nun in die griechische Masse, in die Altlateiner, Ägypter, zu Ulfilas und in die syrische Kirche noch dazu in andrer Reihenfolge? Wo und wann ist das Mutterexemplar von Handschrift zu denken, in dem diese Interpolation vorgenommen ist, die sich dann über die ganze Kirche verbreitet, und die der Revisor auch in **s** ein-

schmuggelt? Welcher Zauber bewahrte $\mathfrak{B}k$ vor dieser Verderbnis? Ich denke dieser Zauber ist zu bannen, und frage daher: Ist hier Streichung des $\kappa\alpha\iota$ $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\alpha$ in einer Schule, der \mathfrak{B} entstammen, oder selbständige und unabhängige Einsetzung der Worte nach Matth 17, 21 in allen Kirchenprovinzen die natürliche Annahme? Der Grund der Streichung liegt auf der Hand, Ješu' Jünger fasteten nicht Mrk 2, 18, Matth 8, 14, Luk 5, 33, — sollte da Ješu' selbst gefastet haben? Doch gewiss nicht, ausser vor der Versuchung durch den Satan wird von Ješu' nie erwähnt, dass er gefastet hätte. Da nun diese Dämonengattung nur durch Fasten und Gebet ausgetrieben werden kann, so würde Ješu' entweder gefastet haben müssen, oder er hätte den Dämon nicht austreiben können. Da er ihn ausgetrieben hat, so müsste er gefastet haben, und das hat er doch nicht gethan. Ergo musste das $\kappa\alpha\iota$ $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\alpha$ gestrichen werden, das war das einzige Mittel aus der Schwierigkeit herauszukommen. Und somit ist es gestrichen,¹ das Verwunderliche ist nicht, dass es von einer antiken Textkritik beanstandet und gestrichen, sondern dass es trotz der zu Tage tretenden Aporie von der Masse gehalten ist. Ich habe zu Mtth 10, 1 P. 162 von der beständigen Gegenreflexion gesprochen, vermöge deren man die Gründe der alten Kritiker für ihre Textkonstituierung zu divinieren versuchen muss, hier liegt ein klassisches Beispiel dieser Reflexion und Gegenreflexion vor, das durch den Aberglauben an \mathfrak{B} nicht beseitigt wird.

Ob wir hier eine wirklich echte Aussage von Ješu' haben, der wie ein Exorcist verschiedene Gattungen von Dämonen scheidet, und verschieden kräftige Mittel anzuwenden weiss — „probiere nicht die stärkste von meinen Künsten“ heisst es im Faust — das habe ich hier nicht zu untersuchen. Merkwürdig wäre, dass das Fasten dem Exorcisten Kraft verleiht, noch merkwürdiger ist, dass die neuern Ausleger über die Natur des Gebetes so verschiedene Ansichten vorbringen, die sich bis dahin versteigen, dass das Beten des Exorcisten ein Zeugnis für den Glauben des Hülfesuchenden sein soll. Logisch wäre es zu sagen, dass das Beten des Exorcisten ein Beweis für seinen eignen Glauben ist, aber für den einer andern Person?! — Vernunft wird Unsinn, aber das Gesundbeten grassiert.

Zu Matth 17, 15 ist die gewaltige Überarbeitung nachgewiesen, welche der Text erlitten hat, von hier aus lässt sich das nun noch schärfer erkennen, denn Matth 17, 21 ist aus Mark 9, 29 interpoliert und nicht umgekehrt, da 17, 21 in Syrsin u. a. noch gänzlich fehlt und zwar mit Recht. Der Zusammenhang in Matth 17, 15 ff. schliesst

¹ Da schon k die Streichung zeigt, die Hieronymus nicht anerkennt, so könnte sie schon vor Cyprians Zeit gemacht sein.

Vs. 21 aus, so dass eine nüchterne Kritik auch ohne die äussern Zeugnisse auf Uechtheit erkennen müsste. Beide Texte Matth ohne Vs. 21 und Mark mit Vs. 29 sind in sich vollständig zusammenhängend, die Verwirrung in Matth entsteht durch falsche Eintragung von Mrk 9, 29. Man vergleiche die Darstellung

| Mtth | Mrk |
|--|--|
| 17, 14 Ein Mann bittet um Rettung für seinen mondsüchtigen Sohn, | 9, 17 Ein Mann erzählt, dass die Jünger den stumm machenden Geist nicht haben austreiben können und beschreibt den Zustand des Kranken |
| 16 den die Jünger nicht heilen konnten. | 19 Ješu' klagt über das ungläubige Geschlecht der Jünger und befiehlt dem Manne (nicht φέρετε sondern mit Syrsin al. φέρε) ihm den Kranken zu bringen. |
| 17 Ješu' klagt über das ungläubige Geschlecht der Jünger und befiehlt dem Manne (nicht φέρετε sondern mit Syrsin al. φέρε) ihm den Kranken zu bringen. | 19 Ješu' klagt über das ungläubige Geschlecht der Jünger und befiehlt dem Manne (auch hier φέρε Syrsin) ihm den Kranken zu bringen. Abermalige detaillierte Beschreibung der Krankheit auf Ješu' Frage nach der Krankheitsdauer. |
| 18 Ješu' treibt den Dämon (den Syrsin statt σελήνιαζεσαι Vs. 15 wirklich hat) aus, und erklärt den fragenden Jüngern, | 22 Bitte des Vaters an Ješu' zu helfen, wenn er könne. Verworrener Text über den Glauben (siehe oben) |
| 20 der Grund ihres Unvermögens sei ihr Unglaube, denn ein Minimum von Glauben versetzt Berge. Da hat denn | 25 Ješu' heilt ihn, da er die Menge herzulaufen sieht (Was soll das?) und erklärt den fragenden Jüngern, |
| 21 der Satz: diese Dämonenart aber wird durch Beten und Fasten (also nicht durch Glauben) ausgetrieben, — keinen Platz mehr. Also ist Vs. 21 unecht. | 29 diese Dämonenart werde nur durch Fasten und Gebet ausgetrieben. Der Nerv des Gedankens, dass der Glaube die Kraft giebt, ist in dem verworrenen Vs. 22—23 verloren und an seiner Stelle erscheint eine Exorcistengelehrsamkeit. |

Lukas hat 9, 42 den Hauptgedanken ebenso fallen lassen wie Markus und mit einem Gemeinplatz den Abschluss gefunden, dass alles Volk sehr erstaunt gewesen wäre, was freilich überall passt.

Sonach ist Matth 17, 21 aus Mrk interpoliert, und der Interpolator fand in seinem Markus „Gebet und Fasten“ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ vor und legt damit Zeugnis gegen die Streichung in 8Bk ab, deren theologasternden Grund wir erkannt haben. Unsicher bleibt nur die Wortstellung ἐν νηστείᾳ καὶ προσευχῇ oder umgekehrt,

für erstere ist die syrische Kirchenprovinz in Syrsin, Arm, Pesch Zeugin, für die andere die ägyptische in Sahid, Memph. Und trotzdem hat der Äthiope (Baseler Druck), der der ägyptischen Provinz zugehört, Fasten und Gebet.

Vs. 31 in die Hände der Menschen vgl. zu Luk 18, 31. Mark hat 8, 31 die Ältesten und Schriftgelehrten als Mörder Jesu' bezeichnet.

am dritten Tage, Syrsin, Pesch, Arm Ulf A al. fg¹g² Rehd Hier — statt μετὰ τρεῖς ἡμέρας wie sBDAbci bieten; akq haben gar post tertium diem. Vgl. die Zeugengruppierung 8, 31.

Vs. 33 er kam schon in Pesch ܐܕܟ mit ἤλθον ausgeglichen. Plur. lesen sBD, Sahid¹, Altlat abckig¹g², aber der Sing. ist in A al. Altlat fq Ulf, Memph, Arm überliefert. Vgl. die Anknüpfung in Vs. 14.

da er in sein Haus eingetreten war, ܡܕܬܐܠ, in Pesch in ܡܕܬܐܠ = ἐν τῇ οἰκίᾳ geändert. Hier hat kein anderer Zeuge in sein Haus, aber auch der blosser Artikel ἐν τῇ οἰκίᾳ lässt Jesu' als ständigen Bewohner — wenn auch nicht Besitzer eines Hauses erscheinen. Meyer-Weiss leugnet, dass es ein bestimmtes Haus sei, es sei nur Haus im Gegensatze zum Wege (ἐν τῇ ὁδῷ) gemeint. Mag er sich über seine unrichtige Deutung von Syrsin belehren lassen. — Die Textform hängt zusammen mit der Frage nach Jesu' dauerndem Aufenthalte und seinem Besitze, vgl. zu 1, 21; 6, 35, den die spätere asketische Idealisierung des Lebens Jesu' nicht gelten lassen wollte.

Vs. 34 wer gross sein werde, nämlich im Königreiche Gottes, wie Mrk statt Königreich der Himmel schreibt (vgl. zu Matth P. 31) denn anders lässt sich das Futurum ܡܕܬܐܠ nicht verstehen. Dies Futurum hat Syrsin und Syrcrt auch Matth 18, 1, wo der apokalyptische Sinn unzweifelhaft ist. Das von Syrsin ausgedrückte τίς μείζων ἔσται ist im Matth allgemein in ἔστιν geändert,² im Mark aber verschieden behandelt, so dass man die redigierenden Hände an der Arbeit sieht. Denn s hat τίς μείζων ἔστιν, einige Minuskeln sagen τίς εἴη μείζων,³ D τίς μίζων γένηται αὐτῶν, die Ferrargruppe

¹ Die sahidische Übersetzung von Markus 9, 19—14, 26 ist im Recueil des travaux relatifs à la philologie égyptiennes et assyriennes publié par Maspero Paris 1884 (cinquième année P. 106) von Amélineau mitgeteilt. Die Handschrift gehört der Bibliothek des Lord Crawford an und wird auf 950 datiert. — Schon dieser erste Fall zeigt eine Differenz der Ägypter, der Memph geht mit A, der Sahide mit sB. Der dritte Repräsentant der ägyptischen Texte, der Äthiope zeigte sich eben von beiden verschieden. Wo bleibt der einheitliche ägyptische Text?

² Auch beide Ägypter drücken ἔστιν aus, der Memph ܡܡܡܝܬܐ = τίς αὐτῶν ἔστιν ὁ μέγας, und der Sahide ܡܡܡܝܬܐ = τίς ἔστιν ὁ μέγας αὐτῶν.

³ Diesen Optativ drückt Arm mit ܡܡܡܝܬܐ und Hrs mit ܡܡܡܝܬܐ aus.

13. 69. 346 τίς αὐτῶν μείζων εἶη, während BAΔCLX zum Radikalmittel der Streichung des ἔσται und des αὐτῶν greifen, was dann in Pesch wirkt, die das αὐτῶν (**ⲁⲟⲩⲱⲛ**) erhält, aber **ⲕⲁⲟⲩⲱ** in beiden Stellen kassiert.¹ Dadurch wird die apokalyptische Frage Apokal 20, 4 in eine moralische umgewandelt, die Korrektur schneidet bis auf das Mark. Sie beseitigt die ehrgeizige Rivalität der Jünger mit ihren Ansprüchen im Zukunftsreiche, und bringt die Jünger in die Beleuchtung unter einander moralische Fragen diskutierender lernbegieriger Männer. Aber der Pferdefuss schaut doch heraus, das verlegne Schweigen bei Jesu' Frage, worüber sie geredet hätten, zeigt ihr schlechtes Gewissen, und die Streichung des ἔσται ist eine unvollkommene Massregel. Übrigens steht D mit seinem τις μείζων γινεται αὐτῶν der Urform noch recht nahe; in BAΔ etc. fehlt das auch in Syrsin gestrichene, in der Ferrargruppe erhaltene αὐτῶν, die volle Phrase war: τίς αὐτῶν μείζων ἔσται, wie sie auch Altlateiner aboff²k al. noch aufweisen, bei denen nur quis major illorum esset in foret geändert werden müsste. Um die Abmilderung zu vervollständigen, setzt Vs. 33 Pesch für διελογίζεσθε ein **ⲙⲉⲛⲉⲙⲉⲛⲉⲛ** = was habt ihr überlegt, bedacht. Da ist der Zank eliminiert. Matth 18, 1 lässt die Jünger noch gar Jesu' selbst fragen, Mark lässt sie nur untereinander disputieren!

Vs. 36 und schaute auf ihn statt des Aufhebens oder Umarmens, das Pesch herstellt. Sabatier citiert aus Lateinern, die er nicht nennt, quem cum conspexisset, Syrsin steht also nicht allein, nur findet sich die Notiz Sabatier's bei Niemand erwähnt, da sie von den Herausgebern ignoriert ist. Eine dritte Lesart hat der Memph mit **ⲟⲩⲟⲛ ⲉⲧⲁⲣⲁⲙⲟⲩ ⲙⲙⲟⲩ** = und ihn haltend, ja sogar **ⲟⲩⲟⲛ ⲉⲧⲁⲣⲁⲙⲟⲩ ⲙⲧⲉⲣⲁⲭⲓⲭ** = ihn bei der Hand fassend, die in Lagardes Catene zu Gunsten des Umarmens ἐναγκαλισάμενος beseitigt ist. Der Sahide hat dafür **ⲁⲩⲱ ⲙⲧⲉⲣⲉⲣⲁ ⲕⲣⲉⲧⲟⲟⲩⲧⲁ ⲉⲣⲟⲩ** = convertens manum suam ad eum, was auch wohl „ihn haltend“ bedeutet, aber nicht bedeuten muss. Scharf übersetzt heisst es: seine Hand zu ihm wendend. Die Lesart des Memph und die des Syrsin sind beide möglich, in die Mitte stellen und Anschauen oder an der Hand fassen ist denkbar, — aber in die Mitte stellen und auf den Arm nehmen, das ist widerspruchsvoll. Mir scheint das Anschauen das feinere, denn die Apostel mussten sofort auch auf den Knaben schauen, und dann passt das Wort „einen wie diesen Knaben“, das die Griechen **ⲛⲟⲗ** al. mit ἐν τῶν παιδίων τούτων ver-

¹ Sie hat Matth 18, 1 **ⲕⲁⲩⲁⲩⲁ ⲕⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ ⲓ ⲕⲁⲩⲁ** = quis nempe magnus in regno coelorum, Mark 9, 34 **ⲕⲁⲩⲁ ⲓ ⲕⲁⲩⲁ** = quis nempe magnus inter eos.

Das spricht dafür, dass das ἐν der Griechen Vs. 41 Ergebnis einer Überarbeitung ist. Was soll nun hier ein Textherausgeber thun?

Vs. 38 Über das ungehörige und unechte ἔφη vgl. zu 14, 29. — Unser Meister = Rabban, neben dem das διδάσκαλε der Griechen Hellenisierung ist. Vgl. zu Matth 8, 19. — Das ὅς οὐκ ἀκολουθεῖ drücken Syrsin und Pesch nicht aus, sie gehen mit sB al. D streicht statt dessen das ὅτι οὐκ ἀκολ. und so die Ferrargr. 13. 69. Eins von beiden ist überflüssig. Es ist eine Variante in den Text recipiert. Ich habe „Dämonen austreibt“ im Plural übersetzt aber Sing. „einen Dämon“ ist ebenso möglich und beide Ägypter drücken Singular aus. Also δαίμόνια hat δαίμονα neben sich.

Vs. 39 der etwas in meinem Namen thut, wo die Griechen und danach Pesch statt etwas δόναμιν bieten. Das haben alle Zeugen einstimmig. Und dennoch, welche kurzsichtige Vergrößerung des Textes liegt darin! Aus dogmatischen Gründen hätten die Syrer die „Wunderthaten“ nicht weggestrichen, sie waren nicht wunder-scheu.

Vs. 40. Die Variante der Griechen ὑπὲρ ἡμῶν, καθ' ἡμῶν oder aber ὡμῶν spiegelt sich in den Syrern wieder. Syrsin drückt ἡμῶν (ܡܢ, ܡܢܐܠܗ) aus, Pesch ὡμῶν (ܡܢܐܠܗ, ܡܢܐܠܐܠܗ) aus, und mit ihr geht AD, abci, Ulf. Aus dem Verhältnisse von Syrsin zu Pesch folgt, dass ἡμῶν das echte ist, und so hat BΔ Ferrargr. 13. 69. k und der auf syrischem Boden ruhende Arm. In eine Handschrift des Memph ist ὡμῶν eingedrungen, die Mehrzahl hat ἡμῶν wie der Sahide.

Vs. 41 ἐν ὀνόματί μου ist nach Matth P. 39 zu beurteilen, es ist junge missverstandene Änderung für ἐπ' ὀνόματι μου d. h. meinetwegen, darauf hin, dass ihr mir angehört. Dieser Sinn wird durch ὅτι Χριστοῦ ἐστέ richtig gedeutet, und in Syrsin (Philox) ist die Glosse an Stelle des Originales getreten. Sachlich ist Matth 10, 41 damit zusammenzuhalten. Der gegenwärtige Text mit ἐν ist falsch. Es stehen parallel ἐπ' ὀνόματί μου und ὅτι Χριστοῦ ἐστέ und beides ist zu Unrecht verbunden. Scharfsinnig sagt Tischendorf das μου werde in AB al. wegen des Pleonasmus gestrichen sein, denn wenn Jemand es eingeschoben hätte, so würde er das ὅτι Χριστοῦ ἐστέ gestrichen haben, das schon durch seine Artikellosigkeit nach P. 8 seinen späten Ursprung übrigens verrät. Also ist μου echt, das ὅτι Χρ.

Tregelles und Tischendorf Auskunft geben. Der Memph hat Vs. 37 ܡܢܐܠܗ = ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Vs. 38 ܡܢܐܠܗ = ἐν τῷ ὀν. σου Vs. 39 ܡܢܐܠܗ (oder ܡܢܐ) ܡܢܐܠܗ = propter nomen meum Vs. 41 ܡܢܐܠܗ ܡܢܐܠܗ = ἐν τῷ ὀν. μου wie auch hier Hrs und Tischendorf bieten. Der Sahide hat mit ܡܢ überall ἐν τῷ ὀνομ. ausgedrückt.

ἐστὶ aber sekundär. Ganz geglättet vom griechischen Standpunkte aus ist endlich ἐν τῷ ὀνόματί μου in DΔHM al.

Vs. 42. Für unbefangene Leser erscheint Vs. 38—40 als eine höchst zusammenhangslose Notiz, von der Paulus meinte, sie sei aus Lukas von dem auf Grund von Matth und Luk arbeitenden Markus in das Gefüge des Matth 18, 1—9, das die Unterlage bildete, eingesetzt. Ein moderner Exeget lässt das nicht gelten und kommt im Interesse des zu erzwingenden Zusammenhanges zu der Ansicht, dass mit „den Kleinen die da glauben“ der Exorcist gemeint sei, der zu den Anfängern im Glauben gezählt werde, sofern er immerhin dem Namen Ješu' besondere Kräfte zutraute. Ursprünglich (d. h. im Matth) habe der Ausdruck natürlich die Jünger bezeichnet. — Credat Judaeus Apella! Auch Matth 18, 6 geht das Wort ursprünglich nicht auf die Jünger, denen grade eines der Kleinen als Beispiel vorgestellt wird.

Aber daraus folgt, dass schon im Matth 18, 6 die Worte τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ den ganzen Zusammenhang verderben und verdrehen, in welchem es sich von Haus aus um den Schutz heiliger Kindheit handelte. Diese soll vor Ärgernis bewahrt werden, und „wehe der Welt wegen der Ärgernisse“. — Das Alles ist eine hohe und ernste Lehre und eine feine Empfindung für das, was man dem Kinde schuldet. Das Kind soll ein Heiligtum sein! Was soll da das πιστεύειν εἰς ἐμέ, sollen etwa die Kinder, welche nicht an Ješu' glauben — vielleicht gar den Katechismus nicht lernen — dem Ärgernis Preis gegeben werden? Je ernster man die Worte bedenkt, um so unmöglicher werden sie, denn es ist eine saloppe Auslegung, wenn gesagt wird, dies Glauben sei ein frühe mögliches Anschmiegen an Ješu' als Vorbild, weil diese Auslegung den Hauptdefekt des Gedankens, — dass nämlich Kinder, die von Ješu' Nichts wissen, nicht gegen Ärgernis geschützt zu werden brauchen — nicht beseitigt.

Richtig kann der Text mit εἰς ἐμέ nicht sein, und wenn τῶν πιστευόντων echt ist, so ist es sicher nicht im Sinne der paulinischen Lehrsprache zu verstehen, sondern bedeutet „die natürliches Vertrauen haben, die kindlich Alles hinnehmen“, und keinenfalls „wenn, sofern sie glauben“. Kann man diesen Sinn dem Worte nicht beilegen, dann ist auch τῶν πιστευόντων unecht. Vgl. Holzmann Bibl. Theol. des NT I 239.

Der äusseren Bezeugung nach ist τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ das allgemeine (BA und die Masse, die Altlat cfg¹g² Syrsin Pesch Ulf Arm Hieron), das blossе τῶν πιστευόντων erscheint in 8Δ und wird, von der fides salvifica verstanden, in D zu πίστιν ἔχόντων, was dann bei den Lateinern wirkt, ad fidem habentibus, b al. creden-

tibus.¹ Unter diesen Umständen halte ich τῶν πιστ. εἰς ἐμέ für die Urform in unserem Evangelium, τῶν πιστευόντων aber für dogmatische Sicherstellung, die ganze Phrase jedoch hier wie in Matth für nicht von Jesu' gesprochen, also für unecht und sekundär. Zu den phantasievollen Versuchen, hier das Verhältniß von Judenchristen und Paulinern dargestellt zu finden, bietet der Urtext keine Veranlassung. Ob der sekundäre Text durch diese Gegensätze beeinflusst oder veranlasst ist, das wage ich nicht zu beurteilen.

ein Mühlstein, wörtlich hat Syrsin מִלֵּי מַחְרָק = die Mühle des Esels, wie auch Matth 18, 6, Luk 17, 2 für μύλος ὄνικος steht. Syrsin fand also im Mark μύλος ὄνικος, was in sBD steht. Da griechisch ὄνος der obere laufende Mühlstein ist, so erwartet man ὄνος μολικός und nicht μύλος ὄνικος. Der hebräische Gebrauch kennt מִמּוֹר, Esel, im Sinne von Gestell, auf dem etwas ruht, z. B. מִמּוֹר שֶׁל רַחֵם שֶׁל יְיָ = Esel (Gestell) der Handmühle, das gehört also nicht hierher, wohl aber die Phrase הָיָה בְּצוּאָרִי וְיֶסֶק בְּתוֹרָה d. h. er hat einen Mühlstein am Halse (ist verheiratet und hat Familiensorgen) und soll dabei Thora studieren! Qiddus. 29^b. Einen Mühlstein am Halse haben, ist also eine hebräische Redensart, der griechisch μύλος entspricht. Wird dieser μύλος als ὄνικος bezeichnet, so heisst das ein Mühlstein, wie er in einer vom Esel getriebenen Mühle ist, also ein grosser im Gegensatz zum kleinen Mühlstein der Handmühle. Die andre Lesart λίθος μολικός A oder μολωνικός λίθος Ferrargr. 13. 69. 346, lapis molaris q und ωμε μολικε Sahid, ωμη μολικωι Memph ist eine Erläuterung, die das Moment der Grösse fallen lässt. Man sieht, der Markustext wurde für das Verständniss der Leser überarbeitet.

Vs. 43—48. in das Feuer kommst, das nicht verlischt, ohne εἰς τὴν γένναν, welches auch die Minuskeln 1. 28. 118. 435 griechisch nicht haben, und welches Pesch anstatt des εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον bietet, die dann noch Vs. 43 ὅπου ὁ σκόληξ etc. beigefügt hat.

Im Arm ist zum Texte des Syrsin noch das εἰς γένναν = ܐܝܢ ܩܒܠܝܢ zugesetzt, aber der in Pesch vorhandene Vs. 44 fehlt. Daraus ergibt sich, dass wir es mit einer Alternativlesart zu thun haben, welche auch der Memph noch hält εἰς τὴν γένναν ἐπιχειρῶ παύσασθαι = εἰς τὴν γένναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. Aber etliche Handschriften korrigieren ὑποχειρῶ = εἰς τὴν γ. τοῦ πυρὸς τοῦ ἀσβέστου, wie griechisch F liest, und so las auch der Sahide, aber ohne den Artikel εἰς τὴν γένναν ὑποχειρῶ = εἰς τὴν γένναν πυρὸς ἀσβέστου, was geglättete Lesart ist. Beide Ägypter aber haben Vs. 44 und 46 nicht. Die dreifache Einsetzung von Jesaja 66, 24 in ADal, während

¹ Der Sahide hat εἰς ἐμέ, der Memph schwankt, denn einige Mss setzen εἶποι = εἰς ἐμέ zu, und zu dem qui credit in k fügt die dritte Hand in me bei.

doch selbst in **SBΔ** der ganze Vs. 44 und das Ende von Vs. 46 noch fehlt, das auch Syrsin Arm Sahid Memph und k verleugnen — anstatt der einmaligen Anführung in Vs. 48 zeigt eine recht elende Überarbeitung auf der Seite der griechischen Masse, mit welcher auch D geht. Vgl. ein noch schlimmeres Beispiel solcher Kompletierung Matth 13, 11. — Man hat zwischen εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰβ. und zwischen εἰς τὴν γένναν zu wählen.

Vs. 49—50, denn jeder Mensch wird durch das Feuer gesalzen werden ist nur Interpretation von πᾶς, Pesch tilgt „Mensch“ und hat dann die Worte καὶ πᾶσα θυσία ἀλλ' ἀλισθήσεται, die in Syrsin fehlen, und die aus Levit 2, 13 stammen. Ich kann nur einen lexikalisch angeschlossenen, geklitterten Text hier finden, ohne wirklichen Zusammenhang mit dem Voranstehenden. Das γὰρ ist ganz unverständlich. Diesem unerklärlichen Text ist dann die Hinweisung auf Levit 2, 11 vom Überarbeiter, der 7, 2 κοινὰς χερσίν, zuzusetzen wusste, als gelehrter Erläuterungsversuch beigelegt, der freilich Nichts hilft. Die Stelle zeigt also wieder, dass der Text des Markus retouchiert ist. Den Zusatz kennen nicht **SBΛΔ** und Minuskeln, k, der Sahide, der Memph, bei dem er in einigen Mss eingesetzt ist, der Arm der πᾶς sächlich fasst als **ܡܕܢܝܬܐ ܕܝܬܐ** = jedes Ding. — Andererseits findet sich der Zusatz in Pesch **ACNXP** mit 9, fal, bei Ulf. — In D aber ist der Urtext durch den Zusatz verdrängt, er bietet: καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται [= ται] πᾶσα γὰρ θυσία· ἀλλ' ἀλισθήσεται καλὸν τὸ ἅλας· ἕαν δὲ τὸ ἅλας κτλ. was d omne enim sacrificium-sali salietur übersetzt. Auf derselben Stufe steht c, der nur den Zusatz hat: omnis enim victima salietur, und ff² omnis enim victima sale salietur. — Endlich für ἀρτύετε, das der Sahide las oder ἀρτύεται (so auch Pesch **ܡܕܢܝܬܐ** und Memph) hat der Syrsin **ܡܕܢܝܬܐ** d. i. werden wir (oder wird er) es würzen.

Schliesslich wird man urteilen müssen, dass dieser Rede vom Salz der Anfang fehlt, und dass das fragmentierte Stück keiner zusammenhängenden Deutung fähig ist. Die Textschwankungen verdanken den Versuchen auf dem Wege der Redaktion einen Sinn zu erzwingen ihr Dasein. Grade das „werden wir“ oder „wird er es würzen“ weist auf eine fehlende Einleitung.

X 1—12 Es ist zu Matth 19, 1 nachgewiesen, dass der Markustext ganz andre Verhältnisse voraussetzt als der des Matthäus. Matthäus mit seinem κατὰ πᾶσαν αἰτίαν lässt Jeſu' auf eine jüdische Schulfrage, die vom höchsten praktischen Gewichte war, eine Antwort geben, die Verhandlung hält sich im Rahmen des Judentums, durch Streichung des κατὰ πᾶσαν αἰτίαν wird daraus eine allgemeine und abstrakte Frage nach dem Rechte der Ehescheidung überhaupt, wie sie für die sich entwickelnde Kirche Bedeutung hatte. Die Zeit, in

der Markus so schreiben konnte, hatte das Judentum nicht mehr vor Augen, es war vergessen, und Ješu' spricht thatsächlich nicht für Schammai's und Hillels Nachfolger, sondern für Glieder einer neuen Genossenschaft.

Darum sind die fragenden Pharisäer hier gänzlich deplaziert, und diese fehlen im Syrsin, der Volkshaufe fragt, wie die christliche Gemeinde etwa bei ihren Leitern Belehrung über die Ehescheidung fordern mochte. Das ist also von kapitaler Wichtigkeit.

Man begreift nun, was es bedeutet, dass neben Syrsin auch Dabk die Worte καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι nicht bieten, sie gehören sachlich nicht hierher, und S und B sind bei diesen Worten, weil sie Einschub sind, sofort uneins, S schreibt οἱ Φαρ. und so Sahide **nefariccaios**, aber im Gegensatz dazu sind BA Memph Ulf ohne Artikel **Φαρισαῖοι** (**zaphariceos**) und c mit quidam Pharisaei, ff² mit blossem quidam ohne Pharisaei, lehren uns redaktionelle Zwischenstufen kennen. Dabei zeigt die ägyptische Kirchenprovinz sich selbst schwankend. Dass die ganze Stelle aber auf Umarbeitung aus Matth beruht, lehrt das aus ihm nachlässiger Weise in Syrsin erhaltne **ܡܢ ܡܚܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ** = πειράζοντες αὐτόν, das auch in D abk steht. Fragt das Volk, so hat das Versuchen keinen Grund und Zweck, das ist ein Geschäft der Pharisäer, das πειράζοντες αὐτόν legt Zeugnis dafür ab, woher Markus seinen zu überarbeitenden Stoff bezogen hat. Sonst müsste man annehmen, dass es durch Korrektur in Syrsin eingeschoben, also für ihn sekundär ist. Auch das ist möglich. Ein weiteres Zeichen dafür ist Vs. 1 er heilte und lehrte, das Heilen stammt aus Matth 19, 2, das Lehren ist Markus' Zuthat, weil Lehrstücke folgen. Die Streichung des „er heilte“ ist sachgemäss, es folgen keine Heilungen, die Einschlebung aber ist eben darum unwahrscheinlich.

Vs. 2 sein Weib zu entlassen ist ungenau, es muss heissen sein Weib zu verlassen, d. i. aufgeben, sitzen lassen, denn Syrsin und Pesch verwenden **שבק** und nicht **שרא**, das **שבק** aber entspricht sofort Vs. 7 dem καταλείπειν, also nicht dem ἀπολῦσαι. Dass das griechische ἀπολύειν juridisch ungenau ist, ist zu Matth P. 95 nachgewiesen. Matth 1, 19 steht nicht **שבק** = er wollte sie sitzen lassen für ἀπολῦσαι, sondern **דלל** d. h. mit einem Scheidebriefe normal entlassen, was sonst auch **שרא** heisst,¹ wie hier sofort in Vs. 4.

¹ Für βιβλίον ἀποστασίου steht Matth 5, 31 in Syrsin und Pesch **ܠܬܝܠܟܐ ܕܡܪܝܬܐ**, das Syrsin auch Matth 19, 7 hat. Pesch setzt 19, 7 und Mark 10, 4 **ܠܬܝܠܟܐ ܕܡܪܝܬܐ** und bei Mark 10, 4 steht so auch in Syrsin. Das letztere ist ein nachlässiger Ausdruck, die Targume sagen **אגרת פטורין** Jes 50, 2, Jer 3, 8, Onq. Deutr 24, 1 wo Jon **ספר תירוקין** schreibt, d. h. Brief der Austreibung. — Von

Vs. 3 über das ἐνετείλατο vgl. zu Matth 19, 7 Pag. 275¹. — Das ἐπέτρεψεν = er gestattete ist in den Minuskeln 1. 118. 209. 299. c^{scr} in ἐνετείλατο umgesetzt, und das drücken auch Sahide mit 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢𐩪 in ἐνετείλατο ἡμῖν aus. Ebenso aber ohne ἡμῖν las der Memph. Der Arm hat gleichfalls: er gab den Befehl.

Vs. 5. Statt ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην sagt Syrsin ἐπέτρεψεν ὑμῖν, denn 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢𐩪 ist regelmässige Übersetzung von ἐπιτρέπω, also: hat euch dies Gesetz zugestanden, — nicht freiwillig gegeben. So griechisch 𐤀. Das ist feinsinnig und aus dem Wort des Matth 19, 8 ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν umgebildet. Damit verträgt sich aber nicht: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν, und so sagt Syrsin richtig διὰ (𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢𐩪) τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν und vermeidet den griechisch zurecht redigierten Unsinn: Moses hat gegen eure Herzenshärtigkeit dies Gesetz geschrieben.¹ Die Auslegung mildert das und sagt, πρὸς bedeute „mit Rücksicht auf“, was nicht schlechthin zutrifft, denn es bedeutet „in Vergleich mit“ und danach „gemäss, den Umständen entsprechend“ (vgl. Pape's Griech. Wb. II 731), daher denn Ulf vīpra = wider und abk ad einstellen, also πρὸς richtig verstehen. Die Pesch stellt, wie sie ἔγραψεν statt ἐπέτρεψεν bietet, so auch für das 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢𐩪 des Syrsin 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢𐩪 ein, welches genau gegen, wider, contra bedeutet. Sie ist also nach den Griechen geändert d. h. verschlechtert.

Vs. 6, 7. Der Text des Markus, aus Matthäus umgearbeitet, ehe dieser die P. 273 aufgezeigte Veränderung nach der Septuaginta erlitten hatte, legt Zeugnis ab für die Richtigkeit der dort gegebenen Herstellung des ursprünglichen Sinnes: Mann und Weib sind gleich berechtigt, der Mann hat nicht das Recht, einseitig nach Willkür sein Weib zu entlassen. Das Vs. 7 in AΔD al, auch in Pesch erscheinende καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ist in Syrsin noch nicht da, er geht also mit B^s Ulf gegen alle übrigen Zeugen, auch den Sahiden, den Tischendorf noch nicht hatte. Hier liegt ein klares Beispiel der Art vor, wie in den Text logische Kompletierungen eingefügt wurden. Der Text von Syrsin B^s 48 evgl. Ulf hat eine logische Lücke, sie wird ausgefüllt, das schmeichelt sich ein und wird allgemein aufgenommen.

Vs. 10—12. Da nicht geleugnet werden kann, dass nach jüdischem Ehrechte das Weib den Mann nicht entlassen kann,² so wird Vs. 12

dem „ihr geben“ des Syrsin finde ich sonst keine Spur, aber das „sie“ entlassen = dimittere eam erscheint in memph. Manuskripten, wofür Sahid expellere eas hat.

¹ Auch Arm 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢𐩪 und Memph 𐩈𐩣𐩪𐩠𐩢𐩪 drücken propter = διὰ aus, wogegen der Sahide das πρὸς in seinen Text hinübernimmt.

² Josephus Arch. 15, 7, 10 sagt vom Erteilen eines Scheidebriefes: ἀνδρὶ μὲν

der Griechen selbst von dem konservativsten Theologen als Zusatz des Evangelisten für seine heidenchristlichen Leser angesehen, bei denen die Frau die Ehescheidung herbeiführen konnte. Das Weglassen von κατὰ πᾶσαν αἰτίαν und die Voraussetzung einer Ehetrennung durch den Willen der Frau zeigen, wie weit Markus vom jüdischen Boden, auf dem Jeſu' wirkte, entfernt ist. Die Lage wird noch sonderbarer, wenn man Syrsin in Rechnung zieht, denn er dreht die Reihenfolge der Sätze um, und stellt das Weib vor den Mann, er ersetzt ferner ἀπολύειν d. i. die Ehescheidung vornehmen durch שׁבַּ „verlassen“. „Diese Voranstellung des Weibes ist doch ganz wundersam, je mehr man überlegt, um so merkwürdiger wird die Stelle, sie ist im Sinne von Paulus 1 Kor 7, 10—11, wo die erste Hälfte in Vs. 11 (die sogenannte Parenthese) unecht ist“ so urteilte Holsten in einem Briefe an mich, und ich setze hinzu: Die Beseitigung der Voranstellung des Weibes ist begreiflich, dass aber Jemand, der die umgekehrte Ordnung in seinem griechischen Markus vorfand, diese geändert und den Mann nachgestellt haben sollte, das ist unannehmbar. Ergo giebt Syrsin das Original. Die Voranstellung des Mannes ist Ergebnis einer Überarbeitung, und wie stark hier überarbeitet ist, das lehrt der Ausspruch über das Weib. Wenn man sich den Unterschied von γαμεῖν und γαμεῖσθαι, das als Passivum¹ sich verheiraten lassen bedeutet, aber den Dativ fordert, von ducere und nubere, von remittere und relinquere vor Augen hält, dann kommt man erst zum Bewusstsein, wie hier gefeilt ist. Es haben:

| | | |
|----|---|------------|
| D | καὶ ἐὰν γυνή ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός καὶ ἄλλον γαμήσῃ | } μοιχᾷται |
| SB | καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα! τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον | |
| A | καὶ ἐὰν γυνή ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμηθῇ! ἄλλον | |
| Δ | καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα! τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ! γαμήσῃ ἄλλην!! | |

D redet von böswilliger Verlassung, von Entfernung aus dem gemeinsamen Hause, und andrer Heirat, SB und A differieren in γαμήσῃ = ducere, was vom Manne gebraucht werden sollte, wozu ἄλλον nicht passt, und in γαμηθῇ = verheiratet werden, das vom Manne und vom Weibe gebraucht wird, und Δ, in dem das ἀπολύσασα aus der Konstruktion fällt, sagt gar: Wenn das Weib ihren Gatten verstösst, und dieser eine andere heiratet.

γὰρ ἔξεστι παρ' ἡμῖν τοῦτο ποιεῖν, γυναῖκι δὲ οὐδὲ διαχωρισθεῖσα καθ' αὐτὴν γαμηθῆναι, μὴ τοῦ πρότερον ἀνδρός ἀφιέντος. Danach konnte selbst eine vom Manne getrennte Frau (διαχωρισθεῖσα) sich nur mit dessen Erlaubnis wieder verheiraten, und so begreift sich der Matth P. 11 angeführte Satz aus dem Ehrechte, dass die Hauptsache beim Scheidebriefe die war, dass dem Weibe das Recht freier Wiederverheiratung erteilt wurde.

¹ Übrigens wird bei Späteren das γαμηθῆναι im Sinne von γήμασθαι gebraucht, und das dürfte auch in A die Absicht sein.

Dazu kommen die Lateiner d: et si mulier exiet a viro et alium duxerit moechatur — c: et mulier, si reliquerit virum et alii nupserit, moechatur — a b: et si mulier discesserit (b exiet) a viro et alio (b alium) nupserit adulterium committit (b moechatur) super illum. — Daneben hat f dimiserit. Sonderbar künstlich ist δ quicunque dimiserit uxorem suam ac nupserit aliam adulterat super eam (es sollte eum heissen) et si illa dimiserit virum suum et nupserit alii (es sollte et duxerit aliam sein) moechatur ohne ἐπ' αὐτ. — Und dann betrachte man die Inhaltslosigkeit des Satzes, dass ein davonlaufendes Weib, die sich mit einem andern verheiratet, die Ehe bricht! Das ist doch selbstverständlich und bedarf keines autoritativen Ausspruches. Kurz, wir befinden uns einer unlösbaren Konfusion gegenüber, da jüdische Frauen, von denen Jeſu' geredet hätte, das ἀπολύν gar nicht vornehmen konnten, sondern höchstens in der Lage waren fortzulaufen.

Der Arm ruht hier ganz auf dem syrischen Texte, da er ܠܝܘܠܐ ܠܐܢܐ = das Weib wird einem andern, also einen syrischen Idiotismus wörtlich ܠܗܠܝܟܝ ܡܥܠܝܢ ܡܢ ܡܪܝܬܐ übersetzt, und exeat de viro suo (ܠܗܝܬ ܡܢ ܡܪܝܬܐ ܠܡܪܝܬܐ) bietet, und auch der Memph sagt „Wer sein Weib verlässt“ (ܡܠܐ) Vs. 7! statt vom „Entlassen“ zu reden, das durch ܐܝ ausgedrückt wird, und ebenso: „Wenn sie selbst ihren Mann verlässt.“ Matth 5, 32; 19, 7, 8, Mark 10, 2, Luk 16, 18. Anders macht es der Sahide, der vom Manne schreibt ܡܬܬܢܐܬܝܬ ܡܢ ܡܪܝܬܐ ܡܬܬܢܐܬܝܬ ܡܢ ܡܪܝܬܐ d. i. wer wegzagen = entlassen wird sein Weib, vom Weibe aber ܡܬܬܢܐܬܝܬ ܡܢ ܡܪܝܬܐ ܡܬܬܢܐܬܝܬ ܡܢ ܡܪܝܬܐ d. i. sie selbst, wenn sie ihren Gatten verlässt. Man sieht, dass er aus juristischer Überlegung das ἀπολύν durch entlassen deutet, wo es vom Manne gesagt ist, beim Weibe aber ܡܬܬܢܐܬܝܬ d. h. verlassen, derelinquere setzt. Mag nun der Leser selbst versuchen sich den Originaltext zu konstruieren, ich kann ihm diesen Dienst nicht leisten. Jedenfalls ist hier mit kräftiger Hand ein kirchliches Eherecht geschaffen, aber es hat Arbeit gekostet, das sieht man an den Textschwankungen.

Vs. 13—16. Auch dieser Text ist einer kirchendisziplinären Revision unterzogen, den Anstoss bot die Handauflegung, die 1 Tim 5, 22 nicht leichtthin erteilt werden soll. So ist denn das ܡܢ ܡܪܝܬܐ ܡܬܬܢܐܬܝܬ ܡܢ ܡܪܝܬܐ = damit er seine Hand (Singular) auf sie lege¹ in Pesch korrigiert zu ܡܢ ܡܪܝܬܐ ܡܬܬܢܐܬܝܬ ܡܢ ܡܪܝܬܐ = damit er sie berühre, denn ܡܢ ist in Syrsin wie in Pesch technische Übersetzung von

¹ Aus 7, 32, 33 lernt man, dass Syrsin sowohl das χεῖρα ἐπιτιθέναι als das ἄπτεσθαι genau ausdrückt, er hat also hier ἵνα ἐπιτιῇ τὴν χεῖρα αὐτοῦ wirklich gelesen.

ἄπτεσθαι Mrk 1, 41 etc. Die ursyrische Lesart des Syrsin ist auch im Arm erhalten, der *ܩܠ ܕܬܥܠ ܩܠܝܬ ܝܫܝܥ* = dass er ihnen die Hand auflege ausdrückt. Auch Luk 18, 15 hat Syrsin das *ܝܢܐ ܕܥܦܬܐ* verleugnet, er schreibt auch dort „dass er ihnen die Hand auflege“ und an dieser Stelle ist die Beseitigung dieser Urlesart durch Syrcrt und Pesch handgreiflich, weil sie differieren. Denn Syrcrt setzt dafür *ܐܪܡ ܕܝܥܝܠܐ* = damit er sie segne und Pesch bringt mit *ܐܡܠ ܕܥܝܠܐ* das *ἄψεται* in den Text. Und hier drückt Arm das *ܕܥܝܠܐ* = der Pesch *ܩܠ ܕܡܪܕܝܢܝܝܝܬ* aus, ruht also wieder auf syrischem Sprachgebrauch, denn merdsenam heisst wie *ܩܪ* wörtlich sich nähern; dieses Wort pflegt der Armenier für berühren *ἄπτειν* zu verwenden. Hier in Luk 18, 15 hat also sowohl Syrcrt als Pesch geändert, aber nicht gleichmässig, es lag also ein störendes Moment vor, und das war eben die Handauflegung, welche in der Zeit der Übersetzer ein hierurgischer Akt war. Analog ist das Verhältnis zwischen dem Sahiden und dem Memphiten. Jener hat Mrk 10, 11 *ܐܦܝܬܐ ܬܐܬܐ ܥܡܝܐ* = ut imponeret manum super eos, entsprechend seiner Übersetzung von Matth 19, 13 *ܬܦܝܬܐ ܥܦܬܐ ܡܥܝܢܐ* = ut poneret suas manus und dem entspricht im Mark Vs. 16 *ܐܦܬܐ ܬܐܬܐ ܥܡܝܐ* = posuit manum (manus?) super eos. Aber Luk 18, 15 drückt der Sahide *ܝܢܐ ܕܥܦܬܐ ܕܥܦܬܐ* buchstäblich genau durch *ܐܦܬܐ ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ* aus, denn *ܥܡܝܐ* ist *ἄπτειν* und das wird vom *ܬܦܝܬܐ ܥܦܬܐ ܡܥܝܢܐ* technisch geschieden. Dagegen schreibt der Memph im Mark und Luk *ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ* = ut tangeret eos, geht aber im Matth durch *ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ* = ut poneret manum (manus?) super illos und in Mark 10, 16 durch *ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ* = ἔθηκεν *ܬܦܝܬܐ ܥܦܬܐ* ἐπ' αὐτὰ mit dem Sahiden, behält also hier die Handauflegung bei, welche im Mark und Lukas durch das Berühren ersetzt ist. Die Variante von *ἄπτειν* und *ܬܦܝܬܐ ܥܦܬܐ ܡܥܝܢܐ* wird verständlich, wenn man die apostolischen Konstitutionen daneben hält,¹ wo für die Ordinierung der Presbyter vorgeschrieben ist, dass der Bischof seine Hände (*ܡܥܝܢܐ*) im äthiopischen Texte aber seine Hand (*ܥܕܬܐ*) auf das Haupt des Ordinandus legt, alle Presbyter aber ihn berühren (äth. *jelkefewo ܥܡܝܐ ܥܡܝܐ*). Die Handauflegung gilt für die Ordination des Bischofs, Presbyters und Diaconen — nicht aber für die Anagnosten und Subdiacone oder Witwen, das Berühren des neuen Presbyters seitens seiner Amtsgenossen hat mit der eigentlichen Konsekration durch die bischöfliche Handauflegung nichts zu thun, die Handauflegung ist eine Konferierung des Geistes,

¹ Ich citiere nach Tattams The apostolical Constitutions in coptic London 1848 Canon 31 ff., wozu Ludolf Hist. Aethiop. Commentarius P. 327 zu vergleichen.

selbst kommen können, und legt ihnen die Hände (Plural) auf und segnet sie. So *προσκαλεσάμενος* schreibt D und die Altlateiner *cff²q* (*convocans, c gar convocans infantes ad se*) und *b* (*convitans*). Wie elend hier korrigiert ist, zeigt *a*, der den ganzen Vers so bietet: *et in sinu suo benedicebat illos*.

War einmal der Weg beschritten, dass die Kinder herbeigebracht wurden, so entwickelt sich die Möglichkeit, dass er sie auf die Arme nimmt und es wird *ἐναγκαλισάμενος* (auch *k complexus*) gesetzt, das Syrsin auch 9, 36 nicht anerkannt hat, wo er dafür *ⲙⲓ ⲓⲱ* = er blickte ihn an bietet. Wer aber Kinder auf dem Arme hat, kann nicht die Hände (Plural) auf sie legen, und so schliesst auch der griechische Text diese Lesart als unangemessen aus.

Welche Textform ist nun die originale, die hier aus Syrsin und Arm zugleich auch für Matth 19, 13 erschlossene, oder die von *SB* u. s. w.? Der Leser hat die Wahl. Über *χεῖρα* im Sing. oder *χεῖρας* im Plural verweise ich auf das zu Matth 19, 13 Gesagte. Ich habe durch mein obiges Citat angedeutet, dass man die Canoneslitteratur zur Beurteilung der Frage herbeiziehen muss. In Pesch ist für *ἐπίθεις τῶν χειρῶν* 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6 Act 8, 18 der Singular gesetzt. Hebr 6, 2 ist anderer Art.

Vs. 17—27. Ich verweise auf meine Erörterung zu Matth 19, 16 und beschränke mich auf die Varianten des Syrsin allein.

Vs. 17 fehlt das *καὶ*, die Erzählung schliesst nicht an. Der Text selbst mit *ἐκπορεύμενος εἰς τὴν ὁδὸν* statt des blossen, keine bestimmte Situation ergebenden „da er auf dem Wege zog“ ist ein den Schein rettender Versuch, pragmatische Folge anstatt des zusammenhanglosen *ἰδοὺ* des Matth herzustellen. Dieser pragmatischen Anspannung sind wir im Mark öfter begegnet. Durch *καὶ* wird dann der Zusammenhang angestraft.

Vs. 19 Syrsin stellt das Tötungsverbot voran, die Pesch an die dritte Stelle hinter den Diebstahl. Mit Übergelung des in B von anderer Hand am Rande nachgetragenen *μὴ ἀποστερήσης*, das *ⲥ* in den Text gerückt hat, und das auch Sahide und Memph bieten, gehen zusammen:

| Syrs <i>ⲥ</i> BA Sah Memph | Pesch Dk | A Arm Ulf |
|----------------------------|--------------------------|-------------|
| 1. Tötung | 2. Ehebruch ² | 2. Ehebruch |
| 2. Ehebruch ¹ | 3. Diebstahl | 1. Tötung |

¹ In *ⲥ* ist *μὴ μοιχεύσης* von späterer Hand nachgetragen, offenbar war die Weglassung nur ein Versehen. Sodann ist in *ⲥ* wie in AD das *μὴ ἀποστερήσης* nach dem Lügenzeugnis eingerückt. Δ hat das nicht, aber am Schlusse des Satzes hinter dem Elterngelot einen freien Raum.

² Das *μὴ μοιχεύσης* ist in D durch *μὴ πορνεύσης* authentisch in verallgemeinernem Sinne interpretiert, und das ist in *k* aufgenommen.

| Syrs SB Δ Sah Memph | Pesch Dk | A Arm Ulf |
|--|---------------------------------------|--|
| 3. Diebstahl | 1. Tötung [Dk om] | 3. Diebstahl |
| 4. Lügenzeugnis <i>μη ἀποστερήσης</i> Σ | 4. Lügenzeugnis <i>μη ἀποστερήσης</i> | 4. Lügenzeugnis <i>μη ἀποστερήσης</i> (Arm om) |
| 5. Ehre der Eltern. | 5. Ehre der Eltern. | 5. Ehre der Eltern. |

Die verschiedene Stellung von 1—3 liegt auch in der Septuaginta Exod 20, 13—15 und Deutr 5, 17—20 vor, wo sich findet in

| B | AF Massora | B | AF Mass. |
|-------------------------|---------------|-------------------|----------|
| Ex 20, 13 οὐ μοιχεύσεις | οὐ φονεύσεις | Dt 5, 17 οὐ μοιχ. | οὐ φον. |
| οὐ κλέψεις | οὐ μοιχεύσεις | οὐ φον. | οὐ μοιχ. |
| οὐ φονεύσεις | οὐ κλέψεις | οὐ κλεψ. | οὐ κλεψ. |

wobei AF und der hebräische Text fest bleiben, B aber schwankt, ja er geht im Markus mit AF und der Massora gegen seinen eignen Text im Pentateuch.¹ — Nun ist Pesch mit Dk nach dem Texte von B in Exod 20, 13 geordnet, während A dem Texte von B in Deutr 5, 17 folgt. Hingegen Syrsin **SB**Δ folgen dem massorethischen Texte, der in AF ausgedrückt ist, und weil nun eben B gegen seine eigene Ordnung im Pentateuche zeugt, so ist er unkorrigiert geblieben und bietet mit AF und Massorah stimmend den Urtext des Markus. Umgekehrt ist D ebenso wie A nach dem in ihrem Heimatsbezirke üblichen Septuagintatexte redigiert, und das war B, aber die eine Redaktion legte den Exodus, die andere das Deuteronomium als Original unter.

Wir können uns nun zu den letzten Geboten wenden, und da zeigt sich, dass *μη ἀποστερήσης*, wie **SB**AD lesen, in der ersten Hand von B, bei Syrsin und dem Arm fehlt. Es gründet sich nicht auf Exod 21, 10 Deutr 24, 14, wo *ἀποστερήσεις* (Sirach 31, 22) neben *ἀπαδικήσεις* im Sinne von Vorenthalten (den Lohn) gebraucht ist, und vertritt auch keineswegs die Gebote vom Begehren, sondern es ist gelehrte und verkehrte Kompletierung aus Levit 19, 13, wo es hinter dem Lügengebote Vs. 11 in allgemeinem Sinne erscheint. Die Worte *וְלֹא תַגְזֹל אֶת רֵעֶךָ לֹא תִלְוֶהוּ לֹא תִלְוֶהוּ* sind οὐκ ἀδικήσεις τὸν πλησίον καὶ οὐχ ἄρπάσεις (ἀρπᾶ al. lect) καὶ οὐ *μη κοιμηθήσεται ὁ μισθὸς τοῦ μισθωτοῦ σου παρά σοι ἕως πρώτῃ*, und für ἄρπάσεις wird von einem andern Übersetzer *ἀποστερήσεις* geboten. Nur hier erscheint

¹ Auch in dem hebräischen Papyrus, der in der Sitzung der Society of Biblical Archaeology vom 10. Oktober 1902 von Stanley Cook besprochen ist, steht das sechste Gebot (Tötung) nach dem siebenten (Ehebruch), wie hier in **SB**. Die Schrift soll 1.—3. Jahrhundert sein. Aber die hebräische Palaeographie ist für diese Zeit noch keineswegs gemacht. Vgl. die Transactions der Gesellschaft für diese Notiz, die ich aus einer Zeitung kenne.

es als allgemeine Vorschrift, wie das der Sinn im Markus fordert. Dann aber ist das Wort nicht aus der Septuaginta genommen, sondern von einem Redaktor zugefügt, der die Hexapla oder die Texte selbst z. B. Aquila, Symmachus, Theodotion,¹ benutzte, welche in die Hexapla verarbeitet sind. Sein Zusatz ist dann in D Pesch k A Ulf beibehalten.

Einschubfrei ist Syrsin B, nach hexaplarischen Quellen interpoliert sDA. Früher fanden wir Einfluss von Theodotion Matth P. 349. Ist nun der Einschub im Verhältnis zu Matth von Markus selbst gemacht und dann in B gestrichen, oder haben patristische Redaktoren auf Grund ihrer Hexapla das ἀποστερήσεις eingesetzt, das Markus nicht selbst geschrieben hat?

Alle Lateiner haben das ἀποστερεῖν,² das ck mit abnegare, die Mehrzahl (abdg⁴q Aur) mit fraudem facere übersetzen, wie auch Hieronymus hat.³ Daneben aber teilen sie sich in zwei Klassen, denn Aur kc⁴ ordnen im Anfange occidere, adulterari (k fornicari), furari mit Syrsin B, die übrigen ordnen adulterari, occidere, furari mit A, während die Ordnung von D Pesch bei keinem Lateiner vorliegt.

Das ist die Lage des Textes, das Original ist in Syrsin B erhalten, die Untersuchung hat uns einen Blick in die Art der alten Redaktoren und Übersetzer thun lassen. Rom 13, 9 zeigt ähnliche, aber weniger komplizierte Verhältnisse, dort ordnet Pesch Töten, Ehebrechen, Stehlen gegen die übrigen Zeugen, die die Ordnung innehalten, die wir hier bei A Arm nach Deuter 5, 17 in B gefunden haben. Ein Memento für die Kritiker, die auf die Septuagintacitate in den Evangelien weitgehende Schlüsse bauen.

Vs. 21 und trage dein Kreuz, ~~נשאו צלב~~ drückt auch Pesch durch ~~נשאו צב~~ = nimm dein Kreuz aus, aber man fragt, warum ~~צלב~~ = trage in ~~צב~~ = nimm geändert erscheint. Ich vermute, dass die Worte ἄρας τὸν σταυρόν, die A al, aq, Ulf bieten, dem Urtexte fehlten, wie sie in sBDΔkbal noch jetzt fehlen, obwohl sie Irenaeus mit tollens crucem sequere me I, 1, 6

¹ Ich rate auf einen dieser drei als den als ἄλλος bezeichneten Übersetzer, weil sie ἀποστερεῖν Maleachi 3, 8 dreimal für נבך verwenden. Vgl. Field zur Stelle.

² Wenn es in g² nach Sabbatier fehlt, scheint das dem Consensus aller gegenüber doch wohl Zufall. Oder ist es andre Tradition?

³ Das abnegare stammt aus dem negare in Deuter 24, 14, worauf die Übersetzer von ἀποστερεῖν aus geraten sind, wie Pesch ebendaher das ~~נאלץ~~ hat, das sie Mrk 10, 19 bietet.

⁴ Statt furari hat c fornicari nach adulterari, also denselben Begriff doppelt wie D, es ist evident, dass das fornicari das echte furari verdrängt hat.

bezeugt, und dass sie einerseits als ἄρας, andererseits als λαβὼν τὸν σταυρὸν (Matth 10, 38) eingeschoben und danach von beiden Syrern wörtlich übersetzt sind. Der Textform mit λαβὼν schliesst sich Ulfilas an, der wie der Memph in Handschriften das Wort an den Schluss stellt: jah hiri laistjan mik nimands galgan = und hierher, folge mir nehmend das Kreuz. Da der bildliche Ausdruck vor Ješu' Kreuzigung unverständlich war, so können die Worte an dieser Stelle noch nicht verwendet werden, müssen also unecht sein. Der Sahide mit **ܡܪܩܝ ܡܢ ܥܪܥܘܬܐ ܕܚܘܥ** = porta crucem tuam und der Äthiope mit **ṣur masqalak** = porta crucem tuam zeigen, dass im ägyptischen Texte der Einschub Anerkennung gefunden hat, den der Memph seinerseits nicht aufgenommen hat. Er ist aber in einzelnen Handschriften in der Form: „Folge mir nach und nimm das Kreuz auf“ nachgetragen, mit der Note, dass dies griechischer Text sei.

Vs. 23, 24 die auf ihre Besitztümer vertrauen. So schreibt Syrsin zweimal, wo bei den Griechen οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες nur einmal und zwar in Vs. 23 erscheint, worauf in Vs. 24 **ⲛⲃⲔⲁ ⲕ** nichts haben als **πὼς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν**, also ganz allgemein den Eintritt in das Himmelreich für schwierig erklären, ohne Rücksicht auf die hier bestimmt vorliegende Situation. Hingegen **A** nebst **fg'q** Rehd bezeugen **πὼς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν**, sie bleiben in der Situation und treffen für Vs. 24 mit Syrsin zusammen. Auf dieser Stufe hält sich Pesch, welche in Vs. 23 sagt **ܕܥܩܝܢ ܕܥܡܠܐ ܕܥܡܠܐ ܕܥܡܠܐ** = τοῖς τὰ χρήματα ἔχουσιν in Vs. 24 dagegen **ܕܥܡܩܝܢ ܕܥܡܩܝܢ ܕܥܡܩܝܢ** = τοῖς πεποιθόσι ἐπὶ τοῖς χρήμασιν αὐτῶν und daneben Ulfilas mit **pai faiho gahabandans** = die Geld haben in Vs. 23 gegen **paim hugjandam afar faihan** = den auf Geld sinnenden. Beide unterscheiden den Ausdruck in Vs. 23 von dem in Vs. 24, und zu ihnen gesellt sich der Armenier, der Vs. 23 **որ զիւսուղ ունիւ** = qui res habent, und Vs. 24 **յուսացեալոց յիւն** = confidentibus (wörtlich sperantibus) in res ausdrückt. Hierher gehört auch Hieronymus mit **qui pecunias habent** in Vs. 23 und **confidentes** in **pecuniis** Vs. 24.

In anderer Art ist der Text in **D** behandelt, denn er stellt die Verse um und liest so: ²³ ... πὼς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται ²⁵ τ[α]χ[ε]ῖον κάμηλος διὰ τρυμαλίδος βραφίδος διελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ²⁴ οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐθανβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς τέκνα πὼς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. ²⁶ Οἱ δὲ περίσως ἐξεπλήρουντο λέγοντες πρὸς ἑαυτοὺς καὶ τίς δύναται σωθῆναι;

welche von den Gütern ausgeschlossen sind, die „Enterbten“, wie der socialistische Ausdruck in unserer Zeit lautet — und von χρήματα C und die Syrer mit ܠܥܡܝܢ d. h. Leute welche Geld haben — und von χρήματα Sahide, d. h. Leute die überhaupt ein Wertstück besitzen — ein Unterschied, der sich bei οἱ πεποιθότες ἐπὶ χρήμασιν AC! und οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι D, 15 und 69 (Ferrargruppe) wiederholt.

Man sieht, wie an dieser Stelle gearbeitet ist, und dass das noch lange — ja bis heute — geschehen ist, zeigt die spitze Frage des Scholiasten in Cramers Catene: „Kann ich denn, wenn ich keine Güter zu verkaufen und den Armen zu geben habe, weil ich selbst arm bin, nicht vollkommen werden?“ Dann wäre ja die Armut ein Hindernis! Oder aber garantiert die Armut an sich die Vollkommenheit? Hat sie nicht ebenso ihre eigentümlichen Gefahren wie der Reichtum? Bei der weitreichenden Bedeutung unserer Stelle ist es vom höchsten Interesse zu wissen, was Jesu' wirklich gesagt hat und wie es zu verstehen ist. Nach Matthäus sagte er „ein Reicher“, die jüngeren Mark 10, 25 und Luk 18, 25 behalten das bei, es ist also die einstimmig überlieferte Originalform. Das daneben stehende οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες ist Paraphrase, die durch den Artikel τὰ eine fühlbare Modifikation bewirkt, eine andere Art von Modifikation liegt dann noch in dem οἱ πεποιθότες vor. Sie setzt in den Ausspruch zugleich schon seine moralische und religiöse Begründung ein. Untersucht man den Wortlaut, so zeigt sich, dass Vs. 23 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθανθοῦντο D identisch ist mit Vs. 25 οἱ δὲ περισσῶς ἐξέπληττοντο, dass Vs. 23 καὶ περιβλεψάμενος zusammenfällt mit Vs. 27 ἐμβλέψας αὐτοῖς, und dass das πῶς δυσκόλως Vs. 23 in πῶς δύσκολόν ἐστιν wiederkehrt, was durch πάλιν ἀποκριθεὶς maskiert wird. Das Bild vom Kamel und Nadelohr schliesst bei Mrk an die zweite Aussage πῶς δύσκολόν ἐστιν an, ist aber in Dabff² an die erste πῶς δυσκόλως geheftet. Weiter ist von kapitaler Wichtigkeit, dass Syrsin Vs. 25 nicht βασιλεία τοῦ θεοῦ hat, sondern τῶν οὐρανῶν, was für den eigenen Stil des Mrk unerhört ist, der οὐρανοὶ nur in direkt entlehnten Stellen 1, 10, 11; 11, 25, 26; 12, 25 gegen 13, 32 hat, und 13, 25 im eigenen Stile οἱ ἀστέρες ἐκ τοῦ οὐρανοῦ hat, und in der Entlehnung αἱ δυνάμεις ἐν τοῖς οὐρανοῖς schreibt. Dazu kommt noch, dass auch der Äthiope Vs. 23 εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν bietet,¹ sonst aber Vs. 24 und 25 τοῦ θεοῦ ausdrückt. Also Syrsin hat Vs. 25, der Äth Vs. 23 τῶν οὐρανῶν,

¹ Das Spiel wiederholt sich in Äth Mtth 19, 23, 24 zuerst βασ. τῶν οὐρανῶν, dann τοῦ θεοῦ. Hier haben Syrsin und Syrert beide Male τῶν οὐρανῶν, das in Pesch Vs. 24 in τοῦ οὐρανοῦ verwandelt ist, wie NB fälschlich schreiben. Vgl. zu Mtth 19, 24. In Luk 18, 25, 26 hat Syrsin beide Male βασ. τοῦ θεοῦ, ebenso Syrert und Äth.

und das muss einem wirklich palästinischen Original entstammen. Übrigens ist Syrsin trotzdem in dieser Stelle schon retouchiert, da er gleich der Pesch das ἦ in ἦ πλούσιον durch αὐ ausdrückt, worüber Mtth P195 gehandelt ist. Wir haben es also mit einer Doppelung zu thun, in der doch der Hauptgedanke von der Hinderlichkeit des Reichtums für die Vollkommenheit identisch sein muss. Das ist er auch in der Form II, die der Äth und Sahide bieten, in der beide Male ἔχειν steht, was der Askese der Väter der Wüste entspricht, aber er ist es auch in Form I, nach welcher Syrsin beide Male πεποιθότες bietet. Inconsequent dagegen ist Form III, welche von der breiten Masse gehalten wird, und die durch οἱ πεποιθότες an der zweiten Stelle eine Abminderung gegenüber dem absoluten οἱ ἔχοντες des ersten Satzes darstellt, die sich näher betrachtet als halber Widerspruch gegen die absolute Form erweist. Denn wenn nur die, welche auf ihre Güter Vertrauen setzen, behindert sind, dann ist der Besitz an sich kein wirkliches Hindernis, er wird zu einem solchen nicht dadurch, dass er vorhanden ist, sondern durch das falsche Vertrauen. Die Form IV in sBΔk bleibt bei dem absoluten Satze stehen, aber wäre sie ursprünglich, wie erklärt sich dann die abmindernde Form mit οἱ πεποιθότες, da die Tendenz auf absolute Verwerfung des Reichtums geht?

Sollte sich nicht durch Erwägung des Bildes vom Kamel und Nadelohr eine Entscheidung gewinnen lassen, zumal da Matth weder ἔχοντες noch πεποιθότες hat, sondern beide Male Vs. 19, 23, 24 schlechthin πλούσιος schreibt?

Ich habe im Matthäus die Stelle vom Elephanten und Nadelohr in Bab. mes. 38b angeführt. Es handelt sich dort um die Besitzergreifung von Gütern, die durch Gefangenschaft der Besitzer verwaist sind. Ist deren Tod notorisch, so werden die Erben eingesetzt, sonst aber die Güter wie anvertraute Güter verwaltet. Solch ein Fall soll nun in Nehardea vorgekommen sein, der Erbe sollte eintreten, und als dies von R. Scheschet als unrichtige Entscheidung bestritten wurde, da sagte ihm R. Amram spottend: Bist du vielleicht aus Pumbeditha, wo man den Elephanten durch das Nadelohr eintreten lässt? Das bedeutet doch nichts anderes als: wo sie vor Superklugheit dumm und albern werden, und die törichten Behauptungen wagen, die nicht aufrecht zu erhalten sind. Einen Elephanten oder ein Kamel durch das Nadelohr gehen lassen wollen bedeutet also einem törichten unrealisierbaren Phantome nachjagen, das Unmögliche möglich, das Unglaubliche glaublich machen wollen. Das Wort: Leichter wird ein Kamel durch ein Nadelohr gehen als ... heisst also: Eher wird das Unmögliche möglich, als ... und nun fragt sich's ob fortzufahren ist, als dass Jemand, der Geld hat,

in das Königreich der Himmel eingeht, oder aber Jemand, der sein Vertrauen auf seine Güter setzt. Da Ješu' wie oben bemerkt, ohne Zweifel πλούσιος gesagt hat, so lautet nunmehr die Frage: Hat der Schriftsteller Markus die Deutung οἱ πεποιθότες gesetzt oder οἱ ἔχοντες? Dass er das eine neben das andere gestellt habe, das anzunehmen verbietet sich von selbst, weil das an zweiter Stelle erscheinende οἱ πεποιθότες geradezu eine Korrektur des vorangehenden οἱ ἔχοντες sein würde. Oder aber ist die Doppelung, durch πάλιν Vs. 24 maskiert, überhaupt nicht von Markus, sondern ursprünglich alternativer Text am Rande, der durch die Redaktion eingearbeitet ist? Solche Doppelungen liegen vor in 10, 23, 8, 25 u. a. Lukas zeugt zu seiner Zeit für die Paraphrase οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες, seiner allgemeinen Lehre über die irdischen Güter entspricht Luk 6, 24; 16, 1; 12, 16; 19, 2, lauter Stellen, welche er allein hat, wozu die besondere Formulierung in 21, 1 zu beachten ist. Aber daneben steht ebenso alt οἱ πεποιθότες als parallele Form, welche eine sachliche Motivierung einfügt. Ihr Alter ist durch Syrsin im Gegensatze zu Pesch verbürgt, sie ist eine antiasketische Bestimmung aus der ältesten Zeit der Schriftdeutung im apostolischen Zeitalter selbst im Sinne von Ps 49, 7 Prov 11, 28, 1 Timoth 6, 17 Jacob 1, 10, während Lukas die asketische Richtung, welche Jacob 2, 5; 5, 1 zuerst anklingt, in der Deutung vertritt. Das Grundwort war πλούσιος, aber wie die Discussionen über den Zorn auf den Text in Matth 5, 22 gewirkt haben, so haben die über die sittliche Beurteilung des Reichtums hier formierend gewirkt. Die Deutung der Ješu'worte setzt schon im apostolischen Zeitalter selbst ein, und die Markusdeutung mit οἱ πεποιθότες ist nach Matth 13, 22 im Sinne Ješu' principiell richtig, die des Lukas aber falsch, und diese falsche Deutung ist in $\aleph B \Delta k$ allein aufgenommen! Die breite Masse der Form III, Pesch Ulf, Arm, Memph, Hieron D ab ff² begnügt sich mit einer Halbheit. Aphraates habe ich ignoriert, obwohl er οἱ πεποιθότες P. 393 bezeugt, da er es aus der Form III entnommen haben kann.

Vs. 29 ist in Pesch oder Vater oder Mutter oder Weib! oder Söhne geschrieben. Syrsin lässt das Weib fort und stellt die Mutter voran, letzteres reflectiert. Aber ist Weib original? Wer die Kinder verlässt, mag auch das Weib verlassen und daher kann „Weib“ echt sein. In Luk 18, 29 hat auch Syrsin das Weib. Vgl. zu Luk 18, 29, wo auch die Variante des Syrsin und der Pesch wegen meines Evangeliums statt des sonst gelesenen ἔνεχεν τοῦ εὐαγγελίου erörtert ist. Man mag über die Originalität denken, wie man will, auf einer oder der andern Seite ist redigiert. Julianus Apostata spottete: Soll er auch das Weib hundertfältig zurückempfangen? Vs. 30 fehlt beim hundertfachen Ersatze der Vater.

Ob das Redaktorenreflexion ist, ebenso wie *μητέρα* Syrsin und *μητέρας* Pesch ist zu Luk 18, 29 besprochen.

Vs. 32 Syrsin lässt das *πάλιν* der Griechen aus!! Mit ihm geht Pesch, Sahid, b und einige Minuskelhandschriften. Wir haben einen völlig unklaren und geklitterten Text vor uns, in den in letzter Stufe noch das *πάλιν* mit Rücksicht auf 9, 31 eingesetzt ist. Wie verwirrt der Text ist, zeigt die übliche Exegese, wonach die *ἀκολουθοῦντες* Volksmassen sein sollen, die Ješu' begleiteten und von denen er dann die Zwölf abgesondert hätte. Die Jünger sollen erstaunt sein, die übrigen Folgenden sollen fürchten! In 8, 31; 9, 31 sei nur theoretisch vom Schicksal des Messias geredet, hier erst sage er direkt, was ihm bevorstehe. Wie jämmerlich sind diese Ausflüchte! Der Text ist eine Doppelung, die durch *πάλιν* maskiert ist.¹

Vs. 33 dem Volke!! Syrsin. Pesch hat *καὶ* = τοῖς ἔθνεσιν. Vgl. zu Matth 20, 19; 27, 20. Ich finde in den Mss. als Variante von *gentes* hier nicht *populus*, *turbæ*, aber in Ulf sind die Worte *καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν* unübersetzt gelassen. Wie im Matth. Wie oben 8, 31; 9, 31 hat Syrsin Pesch *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* statt *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*. Das Geisseln und Speien, das ein anderes Bild giebt, als die Geisselung des Pilatus, steht in dieser Ordnung in Pesch ANXII al. Ulf Arm. Dem gegenüber ist die Stellung Speien und Geisseln in sBA Sahid Memph Altlat Hrs und das Weglassen des Geisselns in D Ergebnis einer Vergleichung mit der später erzählten Passion. Dass in D das Geisseln gestrichen ist, zeugt dafür, dass man es an einer unpassend scheinenden Stelle fand, an der es in Syrsin und seinen Genossen wirklich steht. Dass in k nur *dabunt eum ad inridendum et crucifigent eum* steht, ist auch kein Zufall. Vgl. 15, 19, Matth 27, 26, 30, Luk 22, 63. Syrsin drückt aus den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, es bleibt aber erwägenswert, dass die letzteren eigentlich nicht zur Sache gehören und dass s* nebst Sahid das *καὶ γραμματεῶσιν* weglassen.

Vs. 35. Rabbi! Pesch drückt *διδάσκαλε* aus, vgl. Matth P. 141.

Vs. 38 oder mit der Taufe, so: oder = ἡ sBΔΔ 1 und die Ferrargruppe 13. 69. 124. 346 Memph, Arm, Pseudo-Cyprian De rebaptismate 14. Die Pesch sagt und mit A Ulf. Das in Pesch nachgetragene *ὁ ἐγὼ βαπτίζομαι* fehlt in Syrsin. Es dürfte das Verständnis sichernde redaktionelle Anticipation aus Vs. 39 sein. In Vs. 39 hat Syrsin die Möglichkeit des Leidens der Jünger — ihr könnt, — die übrigen Texte die bestimmte Voraussagung — ihr werdet, und der Möglichkeit des Leidens steht die Unmöglichkeit

¹ Der Text ist übrigens ganz unsicher. Statt *ἐθαμβοῦντο* und *ἐφοβοῦντο* haben D d Sahid a b nur ein Verbum, nämlich *ἐθαμβοῦντο* ausgedrückt.

der Zusage des Sitzens zur Rechten und Linken gegenüber. Das ist logisch, der griechische Bau: Könnt ihr? — Wir können! — Ihr werdet — ich aber habe den Sitz nicht zu erteilen — ist ganz abgesehen von der bestimmten Voraussagung nicht streng in der Gedankenfolge. Damit hängt auch das η oder $\kappa\alpha\iota$ Vs. 38 zusammen. Die Frage mit η fragt beispielsweise und unbestimmt, die Frage mit $\kappa\alpha\iota$ bestimmt und mit Rücksicht auf die Voraussagung. Vs. 39 aber ist $\kappa\alpha\iota$ richtig, die Disjunktion ist hier nicht mehr am Platze: Ihr könnt das eine und das andre — aber. Wie hier Syrsin sBD die Urform haben, so hat sie Syrsin auch Vs. 39. Aus der voraus-sagenden Form wäre später nicht die Form: Ihr könnt trinken umgebildet.

Über die Taufe, die dem Zusammenhange nach doch nur den Tod bedeuten kann, schweigen die Ausleger bedenklich. Hat sie Markus dem bei Matth 20, 22 allein genannten Todesbecher¹ beigefügt, so schwebte ihm Rom 6, 4 vor, aus der jüdischen Taufe und klassischen Analogien erklärt sich das Wort nicht, noch weniger aus der von Meyer erneuerten Erklärung Bolte's vom gemeinsamen Eintauchen (טביל) in die Schüssel. Die Form βαπτισθῆναι ist christlich Matth P. 38.

Vs. 40 sondern es ist einem Andern (אחר) zugerüstet. Also nicht ἀλλ' οἷς, sondern ἀλλ' ἄλλῳ, wobei sehr auffallend, dass Ath ἀλλ' ἄλλοις (allā lakāle'an) ausdrückt. So stehen neben einander ἀλλ' οἷς, ἀλλ' ἄλλοις, ἀλλ' ἄλλῳ dem Kritiker zur Auslese. Nach Syrsin dürfte der Andere, der grösste vom Weib Geborene sein, Johannes.

Vs. 42. Nach Syrsin ist das Griechische οἱ δοκοῦντες ... κυριεύουσιν αὐτῶν parallel zu οἱ μεγάλοι ... κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν und eines von beiden überflüssig. Die Pesch trägt das letztere nach, also dürfte das οἱ δοκ. ἄρχειν oder οἱ ἄρχοντες das Original und letzteres aus Matth 20, 25 nachgetragen sein. Das καὶ vor κατακυριεύουσι in D deutet auch auf eine Störung. Das οἱ δοκοῦντες, worin eine Anspielung auf Galat 2, 6, 9 von denen gesucht wird, die Markus zum paulinisierten Gegner der hier zurückgewiesenen Jakobus und Johannes machen, fehlt im Syrsin, was so oder so, in jedem Falle und für jeden Standpunkt von schwerem Gewichte ist.

¹ Der Becher bedeutet das Jemand zuerteilte Anteil, Geschick, seinen Becher trinken heisst sein Geschick teilen. Ps 16, 5; 11, 6; 75, 9; 116, 13; Jer 16, 7, Kglg 4, 21; Ezech 23, 31—33, danach versteht sich der Taumelbecher Jes 51, 17, Jer 25, 17. Vom Todesbecher sagt ein arabisches Sprichwort كأس الموت دابر على الجميع d. i. der Todesbecher kreist bei allen, die Völker vernichtend. Freytag Arabum proverbia III 2581, wozu noch die Wendungen Jemand einen Becher von Verachtung, Trennung, von Liebe, vom Tode kredenzen zu notieren sind, die Lane anführt. Auch كوؤس المنايا = die Becher der (verschiedenen) Tode wird gesagt.

Vs. 45 wie der Sohn des Menschen nicht καὶ γάρ. — als Lösung für viele. Syrsin übersetzt ἀντὶ Matth 2, 22 durch בְּדוּכָה = an der Stelle von, sonst gebraucht er הֵלֵךְ Matth 5, 38; 17, 27, Mark 10, 45, Luk 11, 11; (19, 44 = en considération de) das denselben Sinn hat, denn הִלָּח heisst Wechsel, und הֵלֵךְ daher als Auswechselung von, an Stelle von. Darauf sind alle einzelnen Modifikationen des Gebrauchs zurückzuführen, auch die „zu Gunsten“. In letzterem Sinne deckt es Luk 9, 50 ὁπὲρ ὁμῶν = הִלָּכִי, aber Mrk 9, 40 hat Syrsin dafür wie Syrcr Luk 9, 50 עִם = mit. Wirklich gebräuchlich ist הֵלֵךְ im Syrsin¹ nicht für ὁπὲρ, denn an seiner Statt erscheint עַל אֲפִי Joh 10, 11, 15; 11, 50, 51; 17, 19; 18, 14, Luk 22, 19 oder einfach עַל Matth 5, 44, Luk 6, 28, mit dem Sinne zu Gunsten, im Interesse von. Dagegen wo es anstatt bedeutet wie Joh 13, 37; 15, 13 steht הֵלֵךְ. — Danach versteht Syrsin das λύτρον ἀντὶ πολλῶν als Lösegeld, welches an der Stelle von Vielen, Ješu' zahlt, — so dass nicht die Vielen es zahlen, sondern er allein. Es ist eine gebräuchliche arabische Wendung zu sagen fidāka abi d. h. mein Vater ist ein Lösegeld für dich, und daraus bildet sich türkisch: Mein Haupt und meine Seele sei für dich Lösegeld (fidā). Der Sinn ist: Alles, selbst das Teuerste sei für dich und deinen Dienst eingesetzt. Diesen Sinn wird auch hier der Ausdruck „seine Seele als Lösung geben“ haben: Den höchsten Dienst leisten, — denn das ist die richtige Fortsetzung des Gedankens, es heisst: Er kam um zu dienen, ja Alles in diesem Dienste aufzuopfern, — nicht zu Gunsten ὁπὲρ — sondern an der Stelle (ἀντὶ) von Vielen. Das λύτρον kommt nur noch Matth 20, 28 in diesem Ausspruche vor, sonst nirgend im neuen Testamente und die Verwendung des Wortes in der Septuaginta Prov 13, 8 erklärt den Sinn nicht, es ist keine im Hebräischen geläufige Wendung, wo übrigens כֶּפֶר entsprechen würde Prov 13, 8; 21, 18 Jes 43, 3, und nicht אִשָּׁם Jes 53, 10.

Schliesslich aber muss auf die Frage hingewiesen werden, ob Matth 20, 20 die Mutter eingesetzt ist um die Zebedaiden zu schonen, oder wie Holsten ausgeführt hat, Mrk die Mutter gestrichen hat um die Söhne selbst fragen zu lassen und so ihren Hochmut bloss zu stellen. „Der tiefe Unmut des heidenchristlichen Pauliners gegen die Zebedaiden, der die ganze Darstellung des Markus durchzieht, bricht auch an dieser Stelle wieder durch.“ Holsten. Und in dieser Beziehung muss ich auf meine Bemerkung zu Matth 20, 22 verweisen, wo in Syrsin Ješu' nicht zu „ihr“, der Mutter spricht, sondern zu „ihnen“, den Söhnen. Ich habe dort diese Variante als harmlos

¹ In der Pesch wird dies עַל אֲפִי meist beseitigt und dafür mechanisch הֵלֵךְ eingestellt. Es steht nur Joh 17, 19, Luk 22, 19, wo dann Philox auch הֵלֵךְ setzt.

bezeichnet, vielleicht aber ist sie das durchaus nicht, wenn man sie mit den hier angedeuteten Möglichkeiten in Beziehung setzt. Sprachen im unüberarbeiteten Matth nicht vielleicht auch die Söhne wie im Markus, so dass der Einsatz der Mutter eine Mitigierung zu Gunsten der Zebedaiden wird? Auch das ist möglich und der Erwägung zu unterziehen.

Vs. 46—52. Und er kam = ἔρχεται Dabff²g²i Origenes III 732, 735 gegen ἔρχονται SABΔ al. — Das in Pesch wie in Syrsin stehende Timai bar Timai löst die weit verbreitete Konfusion des griechischen Textes υἱὸς Τιμαίου Βαπτισμαῖος; das erstere ist Übersetzung des Βαπτισμαῖος, nach deren Einsetzung der Name selbst, Timai ausgefallen ist. Lies Τιμαῖος Βὰρ Τιμαῖος. — am Wege und bettelte also προαιτῶν, nicht προσαίτης, wie Lachmann richtig gegen SABΔ ediert hat, denn die Altlateiner abedff²g²i Rehd q Ulf Äth Philox stimmen mit den Syrern gegen die Muster griechen. Weiter ist beachtenswert, dass Vs. 49 Jesu' ihn ruft nachdem er befohlen hat ihn heranzubringen, und dass dann das Volk ihm gut zuredete, was sehr viel lebendiger ist als die griechische Form. Überdies sagen sie ja: Er ruft dich, φωνεῖ σε, auch im Griechischen. — Schliesslich ist, wie schon Frau Smith-Lewis gethan hat, darauf aufmerksam zu machen, dass der Blinde nach Syrsin seine Gewänder nahm, und nicht etwa abwarf, — was gegen die Manieren orientalischer Bettler sein würde, die das kleinste Bröckchen noch zusammenhalten. Syrsin schildert nach dem Leben. Vgl. zu 5, 18. Seine Lesart ist auch in 2 p e nach Tischendorf und Äth wirklich bezeugt, er fand ἐπιβαλὼν statt ἀποβ. (vgl. 11, 7). Die Situation Ilias II 183 ist wesentlich anders, wo Odysseus um schneller zu laufen den Mantel abwirft, den ihm sein Herold dann nachträgt.

XI, 1—11 Ohne die topographische Frage über Bet Pagge und Bet 'Ania zu erörtern, die zu Luk 19, 28 besprochen ist, mache ich darauf aufmerksam, dass die Lesart des Syrsin al: „sie kamen nach Jerusalem, nach Bet Pagge, nach Bet 'Ania beim Ölberge“ geographisch ebenso unklar ist wie die griechische mit εἰς Ἱεροσ. εἰς Βῆθ και Βηθανίαν. Nach Matth 26, 6, Mrk 14, 3 muss Bet 'Ania ein Ortsname sein, und der Ausweg darunter das Wohnhaus des 'Ania zu verstehen ist verlegt, obwohl er an den übrigen Stellen wo es erwähnt wird, gangbar scheint. Bet Pagge kommt in den Evangelien nur hier und in den Parallelen vor. Wenn Hieronymus statt Frühfeigenheim (ἄβ) deuten will, Haus der (priesterlichen) Kinnbacken (ἄββ) so hat er g und k verwechselt. Es sollen dort die Priester gewohnt haben, denen die Kinnbacken der geopfert Tiere gehörten (Origen ad Matth III 743, 976).

Vs. 3 es ist für den Herrn von Nöten muss berichtet werden, da nicht ~~κύριος~~ ὁ κύριος in der Handschrift steht, wie

gedruckt ist, sondern **misal**, also ist zu übersetzen: denn es (das Eselsfüllen) ist **seinem** Herren von Nöten. Ebenso übersetzt Syrsin Luk 19, 31, und nicht anders wird er Matth 21, 3 gehabt haben, da dort Syrcrt von der Eselin und dem Füllen redend ebenfalls **amial** = für ihren Herren hat. An allen drei Stellen hat Äth und Arm ebenso, Mrk 11, 3; Luk 19, 31 **ἡ ἑστὴ ἡ ἐκ τῆς ὑπὸ τοῦ ἑλίου** = dass es seinem Herren nötig ist und Matth 21, 3 **ἡ ἐκ τῆς ὑπὸ τοῦ ἑλίου** = dass sie (Eselin und Füllen) ihrem Herren nötig sind. Auch Ephraem las so, wie Burkitt (Journal of Theological Studies 1900 P. 570) gezeigt hat. In Pesch ist dafür māran = ὁ κύριος idiomatisch eingestellt und das geht auf Ješu': Ješu' bedarf dessen oder ihrer. Neben dieser seltsamen Übersetzung von ὁ κύριος αὐτοῦ (αὐτῶν) χρειαὶν ἔχει fällt weiter auf, dass Vs. 2 nicht καὶ φέρετε sondern ἀγάγετε steht, dass Vs. 3 das widersinnige πάλιν, das ein Wanderwort ist, fehlt, und dass Vs. 2 εὐθύς mit **בה בשעת**, Vs. 3 aber mit **מרת** gegeben ist. Letzterer Umstand macht wahrscheinlich, dass hier Syrsin bereits überarbeitet ist, aber māran hat er doch noch nicht. Ebenso wenig sagt er, dass Ješu' verspricht das Tier nach gemachtem Gebrauche zurückzuschicken (worauf das πάλιν in sBAD al führen soll)¹, er hat ja gar nicht Ješu', sondern „seinen Besitzer“, der nicht zu versprechen braucht, dass er sein Tier wieder zurückbringen wird, — das Subjekt zu „und sogleich schickt er es hierher“ ist der „Jemand der etwas zu euch sagt“. Da sachlich ein Täuschungsversuch seitens Ješu', der sich unter falscher Angabe das Tier verschafft hätte, völlig ausgeschlossen ist, so ist die Stelle hier noch rätselhaft. Spuren der Redaktionsarbeit liegen auch in dem τί ποιεῖτε τοῦτο, das aus Vs. 5 entnommen ist, denn Syrsin hat ποιεῖτε τοῦτο wie die Minuskel 1. 209 und der Arm gar nicht, wofür in Arm D, in der Ferrargruppe 69. 124. 346, auch 28 und 2pe und in den Altlat abfff² τί λύετε τὸν πῶλον aus Luk 19, 31 erscheint.

Wo mag nun der Grund dieser redaktionellen Feilungsversuche eigentlich liegen? Die Lösung ist zu Lukas 19, 29 ff. gegeben.

Vs. 8 fehlt im Syrsin der Zug, dass etliche Zweige von den Bäumen (oder Äckern) abschnitten und auf den Weg streuten. Man kann vermuten, dass durch Homöoteleuton (**κωϊακς** = εἰς τὴν ὁδόν) ein Ausfall verursacht ist, allein die Schwankungen der andern Überlieferung sind zu stark um sich mit der Annahme zu begnügen, um so mehr, als auch im Lukas der Zug fehlt. Grade die Textform von sB hat dies εἰς τὴν ὁδόν gar nicht, es ist also kein Homöoteleuton vorhanden, sie sind sichtlich mit dem κόφαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν hellenisch stilisiert. Ich setze nur Lachmanns Note hierher — mehr

¹ Daher wechseln die Lateiner, remittet acq — dimittit bfk.

findet der Leser bei Tischendorf und Tregelles — um die Überzeugung zu erwecken, dass der Text ganz unsicher ist: εκοπτον AD bcς, post δενδρων a, κοφαντες B Orig — δενδρων AD abcς, αγρων B Orig IV, 182^a, 193^b — και εσπρωννουσιν εις την οδον (in via a b, in itinere c, την οδον D) AD abcdς, εσπρωσαν εις την οδον Orig IV 182^a, om B¹. Unter diesen Umständen rückt die Auslassung des Syrsin in ein anderes Licht, es dürfte der Urtext sein, der noch nicht aus Matth, dessen κλάδοι im Sahiden erscheint, ergänzt ist.

Vs. 10 Frieden in der Höhe, Nichts weiter, so statt der Wiederholung des Osanna, das aus Ps. 118, 25 stammen soll, wo hoš'a-na steht. Eine längere Form, — aber gleichfalls ohne Osanna — hat der Armenier: Frieden (խաղաղութիւն) im Himmel und Doxa (φωα.ϣ) in den Höhen, und die Minuskelhandschrift 251, während andere (1. al) das Osanna davor aufweisen. Dem Bearbeiter der Philoxeniana war die Unsicherheit bekannt. Syrsin hat nur den Anfang und den Schluss der Lesart des Armeniers, die man leicht als aus Luk 19, 38 komplettiert erkennt. Lukas lässt hier gar nicht das Volk sondern die Masse seiner Jünger! schreien.

Da Hoša'na als Name der beim Laubhüttenfeste verwendeten Bachweide, wovon der siebente Tag des Hüttenfestes Joma de de hoša'na genannt wird,² mit unsrer Stelle gar Nichts zu thun hat und selbst erst vom Rufe הושענא abgeleitet ist, so bleibt die Frage was dieser Ruf bedeutet. Hebräisch kommt הושע als Imperativ vor Ps 86, 2, Jer 31, 7, die Verbindung הושענא aber kommt nicht vor, es ist keine althebräische Formel, und andererseits ist נָא und שָׁע nicht aramäisch. Die Frage ist also: Heisst הושענא Hilf doch, oder ist eine Mischform הושענא im palästinischen Aramäisch mit dem Sinne von Hilf uns anzunehmen,³ und das dürfte sachlich

¹ Da Lachmann die orientalischen Versionen nicht benutzt, so füge ich bei, dass der Memph δενδρων und αγρων kombiniert ΔΥΚΟΡΧ ΝΖΑΝΧΑΛ ΝΥΗΥΗΝ ΗΕΝ ΝΗΟΖΙ = schnitten Zweige der Bäume auf den Feldern (und streuten sie auf den Weg). Der Arm sagt: und andre hieben Zweige von den Bäumen ab und bestreuten den Weg (զճանապարհան). Fast gleichlautend ist Ulf und Pesch. Der Sahide hat: andre aber schnitten die Zweige (ΖΕΝ ΚΛΑΔΟΣ) von den Feldern (ΕΩΥΕ) und lässt das Bestreuen der Wege fort. Das κλάδος verrät den Einfluss des Matth, der nicht στιβάδας hat. Endlich k bietet: alii autem frondia concidebant de arboribus et sternebant ohne den Weg.

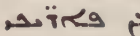
² Dies Name des Festes ist dem Bar Bahlul wohl bekannt, er deutet es aber christlich als عيد الشعانين oder يوم السباب Fest der Zweige, d. i. Palmsonntag. Er schwankt dabei über Osanna ܐܘܫܢܐ selbst, das er als Erlösung oder als Preis deutet. Syrisch ist es Thyrsus, wohl nach jüdischen Gebrauche.


³ Dies habe ich gethan wegen des doppelten v, denn das y dürfte dem v assimiliert worden sein, und so erklärt sich das doppelte v auch vom Hebräischen aus. Vgl. meine Historia artis grammaticae Lpz. 1889 P. 204.

ganz gleichgültig sein. Dalman die Worte Jesu I, 180. — Die Textform des Syrsin: „Friede in der Höhe“ erinnert an Job 25, 2 der da Frieden schafft in seinen Höhen.

Über die Thatsächlichkeit dieses Berichtes und die Frage, ob er nach messianischen Theorien umgebildet ist, habe ich mich hier nicht zu äussern. Hat sich Ješu' nicht für den Judenmessias gehalten wissen wollen, so wäre ihm hier dieser Charakter oktroyiert worden. Das Nähere siehe zu Luk 19, 29 ff.

Vs. 11. Der Abschluss ist nur in Syrsin vollständig: Die Volksmassen zogen ein, — er ging dann in den Tempel.

Vs. 12—14. Vs. 13 lässt Syrsin das „denn“ (γάρ) in dem Satze: „Es war nicht die Zeit der Feigen“ fort. Dann hängt der im Matth fehlende Satz in der Luft, er hat keinen Zweck ohne dies „denn“. Die griechische Wortstellung ist sehr schwankend, B⁸ al haben ὁ γάρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων, andre wie AD 1 οὐ (1 οὐπω) γάρ ἦν καιρὸς (D Origen bis ὁ καιρὸς) σύκων, was zu der Vermutung bringt, dass der Satz ohne γάρ eine uralte Randbemerkung war,¹ die, wie es Syrsin bietet, in den Text gesetzt und später mit γάρ schärfer angeschlossen ist. Hat die ganze Erzählung von Haus aus gar nicht in der Geschichte der Osterzeit gestanden, so schwindet wenigstens die Unmöglichkeit, dass Ješu' den Baum verflucht der in der Zeit, wo er keine Früchte nach der Natur der Dinge haben kann, ohne Frucht steht. Rätselhaft genug bleibt die Stelle wegen des Fluches doch noch. Ist es eine missverstandene und zur Geschichte umgebildete ursprüngliche Parabel? Zum Charakter einer ursprünglichen Parabel würde der Ausdruck  = Nie wird Jemand von deinen Früchten essen, d. h. du wirst unfruchtbar sein, statt des griechischen ἐκ σου καρπὸν φάγει d. h. möchte nie Jemand von deiner Frucht essen, d. h. deine Früchte werden nicht gebrochen werden. Wenn Meyer-Weiss lehrt, Ješu' habe unter dem Baume Israel verstanden, das den Schein des Glaubens erregte (der Blätterreichtum) und dann das Versprochne nicht hielt (die Fruchtlosigkeit), so steht er schon mit einem Fusse in der Auffassung des Ganzen als ursprünglicher Parabel. Anderes bei Chajes Markusstudien.

Das „vielleicht“ Vs. 13 ist  = τάχα, wie Pesch Rom 5, 7, es deckt hier ἄρα, das Pesch fallen lässt. Das εἰ ἄρα ist gut griechisch im Sinne: ob etwa, ob allenfalls.

Vs. 15—19. Vs. 15 lässt Ješu' nach Syrsin die Tische der Wechsler hinausschaffen, aber er wirft sie nicht um, eine Verwüstung

¹ Schon Wittichen hat die Worte als eine gedankenlose Glosse angesehen. Meyer-Weiss sagt, nicht der Mangel an Frucht, sondern der trügerische Blätter-schmuck sei das Abnorme gewesen! Ein seltsamer Grund für eine Verfluchung, — aber wenn es nun eine Parabel ursprünglich gewesen wäre?

und Entweihung die zum Verbote mit Geräten durch den Tempel zu gehen nicht passt. Der Zug ist roh. Da das κατέστρεψε in Dek und in der memphitischen Handschrift F, welche αqco^cor weglässt, gleichfalls fehlt, so ist es trotz sB eine zu tilgende Verschlimmbesserung, die freilich dem spätern Geschmacke so zugesagt hat, dass sie im Lateinischen bei d aufgenommen ist. Der Sahide lässt auch die πωλοῦντας aus, was richtig scheint, er hat nur μετρωον zupεpne = τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ und das genügt, da die Tische und Sitze der Verkäufer besonders erwähnt sind. Dazu ist zu vergleichen, dass Luk 19, 45 der Memph die πωλοῦντας allein hat und die ἀγοράζοντας weglässt wie sB Syrsin, Syrcrt, welche in ADA Pesch Arm Ulf erscheinen. Man sieht aus den Ergänzungen, welche dem Lukas beigelegt sind (nach Mrk und Matth 21, 12), dass diese Schilderung den alten Lesern gefiel, denn sie stecken in D, der hier wieder deutlich seine wahre Natur zeigt, A, 262, Altlat ace al. Arm Philox in verschiedenem Umfange. Origenes IV, 193 kennt diese Schwankungen. — Vs. 17 drückt Syrsin καλεῖται aus statt κληθήσεται, welches Pesch einsetzt; auch hat er nicht ληστῶν sondern statt der Räuber besser Diebe (كذابين), wo wieder die Pesch die Räuber einstellt. Arm, Sahide, Memph und Ulf haben Wörter, die nicht bestimmt auf λήστης führen.

Wenn die Störung des Devotionalienhandels im Tempel die Ursache für den Hass der Hohenpriester und Schreiber bildet, so ist daran zu erinnern, dass die sadducäische Familie des Hanna's dort ein grosses Wechselgeschäft und Opfertierhandel trieb und die Preise so herauf schraubte, dass das Volk ihre Buden stürmte und eine kleine Revolte entstand, in der freilich die Priester die Oberhand behielten. Über das Antiquarische vgl. zu Luk 19, 45 Chwolson Passamahl P. 29, Geiger Urschrift P. 110.

Vs. 22—26. Zu vergleichen die Bemerkungen zu Matth 17, 20; 21, 21. Die gewaltige Umarbeitung dieser Stelle lernt man aus Vergleichung von Syrsin mit Pesch, die den Imperativ ἔχετε πίστιν θεοῦ nach der Masse der Griechen, vielen Altlat wie k, Memph, Sahide und Ulf statt des Konditionalsatzes εἰ ἔχετε herstellt, den Syrsin Ds, Ferragr. 13. 69. 124 nebst 28. 33^{corr.} 61, andre Altlat abi, Hrs, Arm bieten. So sagt Pesch: Heget den Glauben Gottes — denn wahrlich ich sage euch: So Jemand zu diesem Berge spricht . . . und in seinem Herzen nicht zweifelt, dass das, was er sagt, wird, so wird ihm das, was er sagt. Genau das ist der Text Lachmanns, nur hat er das γάρ nicht, das sich ACLXΔΓΠ Ulf und in Äth und Memph, nicht aber im Sahiden findet. Dessen Sinn ist freilich sehr übel: Glaubte an Gott, denn ich sage euch, dieser Glaube ist mächtig. Die brauchbare Wirksamkeit des Glaubens wird zum Motiv gemacht,

dass man ihn sich anschaffe. Verkehrteres ist gar nicht denkbar, es ist das argumentum ab utili, und das sollte echt sein? Aber auch, wenn das γάρ fehlt, wird der Sinn nicht besser, er wäre: Hegt den Glauben an Gott, ich sage euch, damit lässt sich, wie ihr am Feigenbaum gesehen habt, etwas machen. Meyer-Weiss sagt dasselbe, nur mit verblühten Worten. Richtig kann nur sein was Syrsin D^s bieten: Wenn ihr den Glauben habt, — und darin liegt auch eine Cautel gegen die tollkühne und unsittliche Bitte, da Vs. 25 = Matth 6, 14 ebenfalls den sittlichen Charakter des Gebetes in die Seele zurückruft, und damit hängt es zusammen, dass αἰτεῖσθε, also das direkte Fordern in Syrsin fehlt. Auch προσεύχεσθαι = adorare wofür Altlat abc Hieron orare bieten, ist hier und Vs. 25 zu untersuchen. Vgl. zu Matth 5, 44 εὔχεσθαι und προσεύχεσθαι in der Didache. Die Verbindung von beiden Verben hat Cyprian 150: omnia quaecunque oratis et petitis credite quia accipietis, et erunt vobis. Das weist auf εὔχεσθε hin als Vorlage. Dann aber ist eines der beiden Verba, εὔχεσθε oder αἰτεῖσθε, überflüssig. Hier dürfte die sahidische Übersetzung noch einen Zustand des Textes bezeugen, in welchem eines der beiden Verba als Glosse erkennbar ist. Denn wo der Memphite schreibt ζωβ ιμβεν ετετενιαρετιν ιμοοq ηεν οτπροσερχη ιαζt ξε αρετενοi = jedes Ding, welches ihr fordern (ετιν = αἰτεῖν) werdet in Gebet, glaubet, dass ihr es erlangtet, wo also ὅσα αἰτεῖσθε ἐν προσευχῇ πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε steht, da schreibt der Sahide ohne ein καὶ zwischen den Verbis ζωβ ιμυ ετενιαμνα εροοτ' ετετιαῖτεi ιμοοτ' πιστετε ξετετιχιτοτ = omnia quae precabimini (lies ετετῖαμνα), quae petetis (lies ετετῖα-αιτεi), credite etc., so dass sich ετετῖαμνα = quae precabimini als alternative Lesart zu ετετῖααιτεi = quae petetis herausstellt. Danach wird προσεύχεσθε καὶ wegen sachlicher Unangemessenheit des προσεύχεσθαι zu^utilgen sein und zwischen αἰτεῖσθε und εὔχεσθε zu wählen sein. — Im Memph zeigt sich das „im Gebete“ als den Sinn limitierender Erklärung, im Sahiden steht alternative Lesart. Übrigens drückt Codex Huntingdon 18 mit D statt ἐλάβετε noch das Futurum τετενιαχιτοτ = λήψετε αὐτὰ aus, wie ja auch Cyprian accipietis bietet. — Dass aber in dem vorliegenden Texte wirklich alternative Lesarten beim Sahiden vorliegen, erlernt man sofort aus Vs. 32, wo die Griechen ἐφοβοῦντο τὸν λαὸν neben τὸν ὄχλον zeigen. Hier drückt der Memph τὸν ὄχλον (ιμηνω) aus, aber der Codex Huntingdon 18 hat λαοc statt dessen. Was das bedeutet ist Matth P. 403 gezeigt. An eben dieser Stelle vereinigt nun der Sahide beide Lesarten: ιμηνωc αρω ιαλοc = den Haufen und das Volk. Es ist sofort klar dass die beiden Lesarten durch αρω = und verbunden sind, d. h. dass eine Variante in den Text eingerenkt

ist. Richtig ist λαὸς, das auch Syrsin gegen sB bezeugt, die diesmal auch von Tischendorf verworfen werden, während Westc.-H. ruhig τὸν ἔχλον aufnehmen.

Vs. 25. euch eure Sünden erlasse. Sünden ~~אשמים~~ korrigiert Pesch in ~~אשמים~~, das sie Matth 6, 14, 15; 18, 35 für παράπτωμα hat.¹ Leider lässt sich die Übersetzung von παράπτωμα in Syrsin nicht weiter nachweisen, so dass man nicht sicher sagen kann, das er es hier nicht gelesen, sondern ἀμαρτίας gefunden hat, aber es scheint mir von Bedeutung, dass k Matth 6, 14, 15 παραπτώματα durch delicta ausdrückt, hier aber wie Syrsin peccata hat. Bei dem Misstrauen mit dem ich der theologischen Überarbeitung der Griechen gegenüber stehe, halte ich für möglich, dass die ἀμαρτίαι durch παραπτώματα ersetzt sind, weil die ἄφεσις ἀμαρτιῶν nicht durch blosse πίστις, sondern durch Busse und Absolution zu Stande kommen sollte.² Hat man einmal diesen Verdacht, so werden die Lateiner auffallend, da eine Reihe delicta³ bietet icff²q Aur d, die andre Reihe aber peccata Rehd kaf² Fuld Hieron, und so schreibt auch Cyprian I 221 Hartel. — Das Wort παράπτωμα findet sich nur in den hier genannten Stellen, und Matth 6, 14, 15 wiederholt sich das Spielen von delicta und peccata. Vs. 26. der in Syrsin fehlt, ist in Pesch nachgetragen. Auf der Stufe des Syrsin stehen sBLSΔ al. kg² Rehd Arm. und Memph, in dem einige Mss jedoch den Vers nachtragen. Vgl. Matth 6, 15; 18, 35, woneben der πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς Vs. 25 als in Mrk stilwidrig auffällt, aber sehr fest bezeugt ist. Er entstammt der echten Urdiction, welche selbst in Matth 18, 35 durch ὁ οὐράνιος beseitigt ist.

Vs. 27—33 Vs. 27 er kam statt ἔρχονται vgl. 10, 46; 11, 11, 12, 15, 19. Es liegt Consequenz in Syrsin. — Vs. 31. Habt ihr nicht an sie (oder ihn) geglaubt, also εἰς αὐτήν oder αὐτόν, nicht ἐπιστεύσατε αὐτῷ, was Pesch herstellt. Vgl. zu Matth 21, 32. P. 296. Vs. 32 und sagen wir ~~אנחנו~~ ~~אנחנו~~ = καὶ ἐὰν εἰπῶμεν; dabei ist das in Pesch weggefeilte leichte Anacoluth ἐφοβοῦντο in Syrsin ausgedrückt, aber ὄντως, das griechisch ein Wanderwort ist, fehlt in ihm.

¹ Hrs schreibt dafür משובתן überall.

² Man lese den Text wie er Matth 6, 14 in q steht: Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet vobis et pater vester qui est in coelis, si autem non remiseritis hominibus peccata eorum, nec pater vester remittet vobis peccata vestra. Daneben hat keine Bussdisciplin Platz, wie sie Tertullian und Cyprian faktisch schon erwähnen, Tert. De poenit. 9: ut non sola conscientia praeferatur (poenitentia), sed aliquo etiam actu administraretur. Man mag die einzelnen παραπτώματα als den peccata venialia gleichstehend eingestellt haben. Vgl. Neander Kirch. Gesch.³ I p. 120.

³ Dafür in δ facinora. Wer Rom 5, 15, Eph. 2, 1 in der Vulgata vergleicht, wird sich überzeugen, dass delictum technisch für παράπτωμα gesagt wird. Beachte auch Eph. 1, 7; 2, 5 und Jacob 5, 16!!

XII 1—12 Ich erwähne von den kleinen, den Sinn nicht affizierenden Varianten, dass in Vs. 4 die Worte *κακείνον ἐκεφαλίσαν καὶ ἡτίμασαν* fehlen, in denen die Griechen mannigfach variieren, ebenso wie die alten Übersetzungen. In Syrsin fällt dabei das auch in „und auch ihn töteten sie“ als unmotiviert auf, da vorher selbst bei den Griechen keiner getötet ist. — Weiter fehlt *ἔτι* und *ἔσχατον* Vs. 6, — dagegen sagt Vs. 7 *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ κληρονόμος αὐτοῦ*, und das *ܡܝܬܐ* behält Pesch bei, ändert aber *ܠܕܝܐ*, so dass sie sagt: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὁ κληρονόμος*. — In Vs. 2 ist die Lesart des Syrsin auch von D *ἵνα ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπελῶνος δώσουσιν αὐτῷ* und Altlateinern überliefert. Das Sachliche und Kritische der Stelle ist zu Luk 20, 9ff. besprochen.

Vs. 13—17. Die Sklaverei der Peschitaredaction gegenüber dem griechischen Texte, und damit die Thatsache ihrer Umarbeitung aus dem Texte des Syrsin auf Grund einer Revision nach dem Griechischen kommt Vs. 14 glänzend an das Licht. Den richtigen Ausdruck hat nur Luk 20, 21 bewahrt, der *οὐ λαμβάνεις πρόσωπον* (*ܕܢܝܢ ܢܫܐ*) = du kennst kein Ansehen der Person, überliefert. Das wird stylistisch und technisch richtig übersetzt *ܠܐ ܕܢܝܢ ܢܫܐ*, und diese einzig verständige Übersetzung steht auch Matth. 22, 16, Mrk 12, 14 in Syrsin, so dass eine griechische Vorlage mit Lukas, als Urzeugen für den Urtext der Evangelien, übereinstimmend lautet: *οὐ γὰρ λαμβάνεις πρόσωπον ἀνθρώπου*.¹ Dies nun ist von Hellenisten im Matth und Mrk in das ganz horrende *οὐ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων* verwandelt — Gott weiss warum! — und diese haarsträubende Redensart wird in der Peschita in dieser Form *ܕܠܐ ܝܬܐ ܠܐܝܢܐ ܕܢܝܢ ܢܫܐ* gegen allen syrischen Sprachgebrauch photographiert und an Stelle des echtsyrischen Ausdrucks *ܠܐ ܕܢܝܢ ܢܫܐ* eingesetzt. Die sinnlose griechische Korrektur dringt rückwärts in den Markustext der Pesch ein, im Matthäustexte aber bewirkt sie eine Verstümmelung. — Das mit List *ܠܐ ܕܢܝܢ*, in Pesch getilgt, erscheint in G 1, Ferragr. 13. 69 Arm b ff² iq. Das *ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν* stammt aus SB — dafür hat D abcf²g¹i Rehd nur *ἢ οὐ* mit Weglassung des *δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν*, und im Arm. haben so Mss nach Zohrabs Anmerkung. Die Lösung gibt Syrsin, er drückt aus *εἰ ἔξεστιν κῆρυον Καίσαρι δοῦναι, ἢ μὴ δῶμεν*; d. h. ist es berechtigt, oder geben wir ihn besser nicht. Das *ἢ οὐ; δῶμεν* fehlt. Die Frage ist nicht staatsrechtlich sondern praktisch, sie wollen wissen, ob sie die Zahlung verweigern sollen, weil sie jüdisch ungesetzlich sei. Über *ἔξεστιν*, wofür im Matth ursprünglich *δεῖ* stand, vgl. zu Matth 22, 15. Man

¹ Daher denn a bietet: nec enim accipis personam hominum, und b et non curas quemquam — während i den verdorbenen griechischen Text ausdrückt.

wird sich dann des Unterschiedes in den Evangelien bewusst werden, im Matth wird nach der Zweckmässigkeit, im Mrk nach dem Rechte gefragt.

Vs. 18—27 dass die Auferstehung nicht ist, so doch ohne $\delta\tau\iota$ hat statt des hellenisierten Accusativ mit Infinitiv auch die Ferrargruppe 13. 69. 124. 364 und 128: $\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\alpha}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$. Das Wort $\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ selbst, das Syrsin Matth 22, 23 nicht hat, ist hier und Luk 20, 27 durch $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$ genau wiedergegeben. So ruht Mrk und Luk auf hellenischem, Matth 22, 23 aber nach Syrsin auf jüdischem Sprachgebrauch, d. h. Matthäus gibt das Original, die andern die jüngere Umbildung seitens nicht jüdisch gelehrter Autoren Vgl. zu Matth 22, 23 P. 308.

Vs. 22 die Ergänzung lässt sich aus Pesch völlig sicher herstellen, aber die Worte $\kappa\alpha\theta\epsilon\omega\ \text{—}\ \alpha\mu\epsilon\theta\epsilon\omega$ müssen ausfallen, da sie Syrsin nachher in anderer Form bringt. Der Text war:

[et non] reliquit semen et secundo
sumsit eam et mortuus est quam et
non hic reliquit semen
et tertius item et facta est
septem illis [et non reliquerunt
semen]

$\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ [\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega]$
 $\alpha\kappa\ \alpha\kappa\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\alpha\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$

Vs. 23—25 Der kritischen Gewissenhaftigkeit von Frau Lewis und Herrn Burkitt verdanke ich für die Fortsetzung Vs. 23—25 folgenden in der Lesung berichtigten Text, dem ich die Übersetzung parallel stelle:

$\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ [\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega]$
 $\alpha\kappa\ \alpha\kappa\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \text{—}\ \alpha\kappa\ \alpha\kappa\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$
 $\kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$

[hinterliessen nicht Samen]. Als letzte
von allen starb auch das
Weib. In der Auferstehung [wessen
also, sobald sie auferstanden sind,
von ihnen wird das Weib werden,
daher siehe, ihrer Sieben
haben sie genommen. Hub Ješu' an
und sprach zu ihnen: Über dieses
irret ihr, die (da) ihr nicht
die Schrift kennet,
auch nicht die Kraft Gottes,
denn sobald sie auferstanden sind

¹ So Burkitt, Frau Lewis schreibt $\alpha\kappa\ \alpha\kappa\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$.

² Lewis $\alpha\kappa\ \alpha\kappa\ \kappa\epsilon\theta\epsilon\omega$.

ܠܗ ܠܐ ܢܬܝܬ ܕܡܝܬ
ܠܗ ܠܐܢܐ ܐܡܝܢ

von den Toten werden sie nicht Weiber
nehmen und auch nicht Weiber

ܠܐ ܢܬܝܬ ܡܝܬ
ܠܗ ܠܐܢܐ ܐܡܝܢ
ܐܡܝܢ

Männern werden, sondern
wie Engel, die in den Himmeln
sind sie

Dazu ist im Einzelnen noch zu bemerken:

Vs. 23 hat Syrsin das $\delta\tau\alpha\nu$ ($\sigma\delta\upsilon\nu$) $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\omega\sigma\iota$ mit A al. der Ferrargr. 13. 69. 346 Altlat. aff² g²; lq Ulf Arm, — welches Pesch streicht. So ist hier also Pesch nach SBDD al korrigiert, und umgekehrt ist in den Memph, wo die Worte wie im Sahid fehlen, das Stückchen in Codex Huntingt 26 nachgetragen. Westc H sind consequent und streichen die Worte, wie auch Tregelles, — Tischendorf nimmt sie gegen seine eigenen Principien auf, und er thut recht daran, die Worte sind eine ebenso charakteristische wie malitiöse Satire und durchaus kein Pleonasmus, sie reizen die Phantasie sich das einzelne Handeln jedes Individuums einmal vorzustellen.

Vs. 24. Das $\text{m\`a}r\text{a}n$ = unser Herr der Übersetzung fällt fort, es heisst Ješu', und das ganz unbrauchbare $\sigma\delta$, das höchstens als „Nein“ gedacht werden könnte, — ist in Syrsin $\Delta\alpha\iota\kappa$ Sahide¹ nicht da. Es mag Rest von $\iota\delta\sigma\sigma$ sein.

Vs. 26 die Lücke ergänzt sich aus Pesch mit Weglassung der Worte ܠܗ ܠܐܢܐ ܐܡܝܢ , die bei Benutzung der von Syrsin erhaltenen Wörter keinen Platz finden:

[ܠܗ ܠܐܢܐ] ܐܡܝܢ (nonne) legistis [quomodo ex]
ܠܗ ܠܐܢܐ [ܠܗ] [rubo] deus dixit
[ܠܗ] ܠܐܢܐ [ܠܗ ܠܐ] [illi ego] sum inquit
ܐܡܝܢܐ ܐܡܝܢ Deus Abraham

Das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$ ist ܠܗ , denn so steht es ganz gewöhnlich im Syrischen von Eusebius Kirchengeschichte, eine Rückübersetzung mit ܠܗ ܠܐ ist hier unmöglich. In diesem Sinne kommt ܠܗ in Pesch selten vor, es steht nur Col. 2, 21; 2 Thess 2, 2. — Die sachliche Erklärung findet der Leser zu Matth 22, 31. — Das $\epsilon\pi\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\beta\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\upsilon$, das ein genaues Citat darstellt und bedeutet: in dem Abschnitte (der Parasche) vom Dornbusche = Ex 3, 1, fehlt, und dafür wird $\epsilon\kappa$ $\tau\omicron\upsilon$ $\beta\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\upsilon$ gelesen. Ebenso ist $\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\beta\iota\beta\lambda\iota\omega$ Μωυσέως , nicht vorhanden, solche Angaben fügen Redactoren bei. So ist z. B. in der syrischen Über-




¹ Der Memph und Ulf helfen mit der Fragefassung; dieser ܢܝܘ ܕܡܝܬ ܐܝܪܝܝܐ ܐܝܝܝܐ , seid ihr darin nicht irre? — jener mit ܠܗ ܠܐ — ܠܗ ܠܐ wählt eine Frageform, die eine bejahende Antwort fordert, welche doch die Sadducäer nicht geben werden Stern Kopt. Gr. § 525.

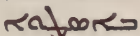
setzung von Eusebius Kirchengeschichte die genauere Quellenangabe des griechischen Textes bei dem Citate meistens nicht angegeben z. B. 1, 8, 4, aber dann von den alten Editoren nachgetragen. Wir haben sofort 13, 14 dieselbe Erscheinung, denn dort setzen A al Pesch τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιήλ τοῦ προφήτου hinzu (Matth 24, 15), das in sBD Syrsin Arm Memph Sahid ebenfalls fehlt, in Mss des Memph aber nachgetragen ist.

Vs. 28—34 Syrsin zieht diese Scene mit der vorhergehenden eng zusammen, die Frage folgt unmittelbar auf die Abfertigung der Sadducäer. Im Syrsin ist das Citat des Schema' Israel vom Originale Deutr 6, 4 verschieden, statt יהוה אחד steht nur אחד, so dass er ausdrückt κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν εἷς ἐστίν, ohne das zweite κύριος. Dies also fehlt. So schreibt auch abk dominus Deus noster unus est, und im Memph das Mspt M, — es ist also uralter Text. Die Pesch setzt mit der griechischen Masse und schon Cyprian 323 das zweite κύριος ein, d. h. die Griechen sind nach der Septuaginta berichtigt. Weiter vergleiche die Bemerkung über διάνοια Matth 22, 37, da auch in Mrk διάνοια in Syrsin steht, aber δύναμις (ܕܝܢܐ) nicht weggelassen ist, so dass Mrk gegen Deutr 6, 5 und Matth viergliederig ist. Das kann nicht original sein, daher denn auch Cyprian 323, 224 dreigliederig liest: de toto corde tuo et de tota anima tua et de tota virtute tua, wobei Codex R das letztere Glied weglässt, also wenigstens stilgerecht wird. Justin citiert nur mit καρδιά und ἰσχύς Dial 93 und Apolog I, 16. In der Viergliederigkeit sehen wir eine Folge von der Vergleichung der Septuaginta, der διάνοια = ܕܝܢܐ entlehnt ist. Die weitere Wirkung dieser Feilung zeigt sich dann Vs. 33, wo διάνοια mit σύνεσις vertauscht wird, wo Syrsin aber nur bietet: von seinem ganzen Herzen . . Seele, . . Kraft, während im Griechischen das ἐκ ὅλης τῆς ψυχῆς das AD noch haben, im B al herausgeworfen ist, um die Dreigliederigkeit zu erzwingen. Man sieht den Prozess in den Syrern, denn Pesch trägt die σύνεσις (ܣܝܢܝܐ) nach, ist also gegen Syrsin viergliedrig, weil sie die ψυχή nicht streicht, die sB nebst Sahid und Memph, in dem sie dann wieder nachgetragen ist, die unglaubliche Keckheit haben zu tilgen. Die Störung führt dann noch zu verschiedener Ordnung, denn Memph ordnet nun gegen sB καρδιά, ἰσχύς, σύνεσις, aber er fällt dabei mit ܡܝܟܬ = ἡ σύνεσις ohne Possessivum neben ܡܝܟܬ = ἡ καρδιά σου mit Possessivum aus dem rhetorischen Tenor, wie auch alle seine Mss hin und her schwanken. Was aber ist sachlich davon zu halten, dass Matth 22, 37 das spezifisch israelitische: Höre Israel Jahweh dein Gott etc. nicht hat, also den israelitischen Gesichtspunkt fallen lässt, den Markus betont? Der Schriftgelehrte erteilt Ješu' dann Vs. 32 dafür eine gute Censur, aber auch diese hat Matth nicht. Hat sich Ješu' so geäußert wie es im Matth steht, so


war es universalistisch, Israel blieb aus der Betrachtung, der einige Gott erschien als Gott aller Völker. Wie wäre es, wenn Mrk auf Grund einer gelehrten Vergleichung der Septuaginta erweitert, und Ješu' dadurch korrigiert wäre?

Vs. 36 durch den heiligen Geist vgl. Matth P 316.

Vs. 37 das unverständige , unser Herr, scheint eine unüberlegte mechanische Wiedergabe von ὁ κύριος oder κύρις zu sein, das ja so übersetzt wird. Vgl. I P 130. Leider fehlt Matth 22, 43 das entscheidende Wort, für das Syrcrt , Pesch aber wie hier  bietet. — Der Conditionalsatz: und wenn David, der im Arm und in cb: si David (b ergo David) appellat (b dicit) illum Dominum suum (b om. suum) — erhalten ist, wird in Pesch nach αὐτός οὖν Δαβ. in A gegen SB beseitigt, die das οὖν nicht bieten.

Vs. 38 in den Säulenhallen, genauer in der Stoa Sing, also στοῦξ oder στοαῖς statt στολαῖς, von Pesch beseitigt und sonst nirgend bezeugt, giebt vortrefflichen Sinn. Die Lesart ist uralte, denn in der Parallelstelle Luk 20, 46 haben Syrsin und Syrcrt gegen alle sonstige Bezeugung dasselbe  — ἐν στοῦξ erhalten. Was ist nun bessere Lesart?

Vs. 42 die Übersetzung die ein Viertel sind bedarf einer Verbesserung und Erläuterung. Die Erklärung, dass zwei שמש = λεπτά so viel seien als ein תומנה, das dann dem κοδράντης zu entsprechen scheint, halte ich für unzutreffend, תומנה ist kein syrisches Wort für κοδράντης, sondern nur aramäisch etymologischer Ersatz für das hebräische שמש, beides heisst ein Achtel. Syrsin macht also ein quid pro quo, er hat keine Übersetzung von κοδράντης sondern sagt: zwei Schamin, welche (aramäisch) Tumna sind, d. h. die Tumna heissen. Nach hebräischen Quellen sind zwei Šchamin gleich einem קנה, das man mit έννεάς zusammenbringt, und ein Schamin gleich zwei Peruṭa. Das Wort תומנה bedeutet Achtel von Hohlmassen, wie das Kab.

Vs. 44 Alles, was sie erworben hat, so  in der zweiten Lesung der Frau Lewis festgestellt. Dem gegenüber erweist sich das Griechische πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς als Doppelung, die übrigens falsch ist, denn ihren ganzen Lebensunterhalt = ὅλον τὸν βίον kann sie nicht abgeben, wohl aber einen Tagelohn. Die Worte sind also Glosse, was in ab noch sehr klar ist, wenn sie schreiben: omnia quaecunque (b quae) habuit misit, id est totam substantiam suam (b omnem victum suum).

XIII 2 über Nicht wird hier Stein auf Stein gelassen werden, (also ὣδε vgl. Luk 21, 6), der nicht hingeworfen würde, statt καταλυθῆ vgl. zu Matth 5, 17. — Während der Anfang der apocalyptischen Rede bis Vs. 9 keine sachlich bemerkenswerten Unter-

wird grade durch das Wort für *φρονεῖν*, nämlich **κωί** bewiesen, denn dies ist stehen geblieben, obwohl an seiner Stelle **αακθκλ** Matth 10, 19 = *μὴ περιμῶντε* eingestellt ist, so dass jetzt zwei Verba parallel in Pesch stehen. Dieselbe Erscheinung zeigt a: *nolite solliciti esse nec praemeditare*. Vgl. A c.

5 In Syrsin selbst ist **κωι.κω κωι** Photographie von τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Diese Stilwidrigkeit ersetzt Pesch durch das übliche **κωι.κω κωι**. Man sieht Syrsin ist exact.

6 In Vs. 12 verknüpft Syrsin durch *παρὰδώσει γάρ* und das ist logisch, wogegen das *καὶ παρὰδώσει* in sBDL, Altlat ackn Memph und das *παρὰδώσει δὲ* in AΔ al Pesch unangemessen sind. Der Arm hat gar keine Partikel.

7 Vs. 13 ist aktiv gewendet: es wird euch hassen Jeder-mann statt *ἐξουθε μισοῦμενοι*, und das *δε* in *ὁ δὲ ὑπομείνας* fehlt; beides hat Syrsin allein, aber für das erstere ist Aphraates P 415 **ܠܐ ܕܥܐ ܕܥܐ ܕܥܐ** als Zeugnis anzuführen.

Vs. 14 das Zeichen der Unreinheit der Verwüstung (**κωι.κω κωι.κω κωι**) ist von Pesch in „das unreine Zeichen der Verwüstung“ (**κωι.κω κωι.κω κωι**) gleichlautend mit ihrem Texte Matth 24, 15 korrigiert,¹ wo Syrsin das Zeichen der Unreinheit (**κωι.κω κωι**) hat. Somit wird **κωι** = *σημεῖον*, das an beiden Stellen kein anderer Zeuge unter den Handschriften der Griechen kennt, von der syrischen Tradition fest bezeugt. Neben dem in der Note besprochenen Texte des Tatian liegt hier auch Ephraem armenisch P. 195 vor, der *σημεῖον* = **κωι** hat, ja der statt **κωι.κω** = *ἐρωμώσεως* nach Luk 21, 20 ausdrückt **κωι.κω** = *destructionis ejus*, was doch nur auf Jerusalem gehen kann. Er bietet **ܠܒܢ ܬܪܬܝܬ ܐܠܬܪܕܢܝ ܠܡܪܐ** = *signum terroris desolationis ejus* und versteht die Stelle von den Feldzeichen (*ἡροζε*) der Römer. Nun frage ich: mit welchem Rechte verwirft man diese fest bezeugte Textform der Syrer? Ist das Zeugnis von Syrsin Pesch, Tatian, Ephraem weniger wert als das von sBD? Und warum? Waren die Lehrer und Leiter der syrischen Kirche weniger gewissenhaft, als die der griechischen? Nein! Man breche

¹ Auch hier geht der arabische Tatian genau mit der Pesch, sein **آبة الخراب النجسة** heisst das unreine Zeichen der Verwüstung, denn **خراب** ist mscl., so dass **آبة الخراب** auf **آية** gehen muss, das die eine der beiden Handschriften hat, während es in der andern zu **انه** verdorben ist; Cf. Ciasca P. 158. Wer aber glaubt, nach Ciasca's lateinischer Übersetzung den Tatian benutzen zu dürfen, irrt, er hat P. 74 die Lesart mit **انه** übersetzt, leitet also den Benutzer seines Textes vollständig irre. Wer nicht soviel Arabisch versteht um selbständig urteilen zu können, der wird wohl thun seine Hand von Tatian zu lassen.

mit den Vorurteilen und lerne Gerechtigkeit gegen alle Zeugnisse zu üben!

Vs. 20 wenn diese Tage nicht kurz sein würden, sachlich wie Matth 24, 22 statt des griechischen εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος in \aleph BL oder κύριος ἐκολόβωσεν ADΔ, so dass κύριος Wanderwort ist, wobei noch dazu das Fehlen des Artikels auffällt. Ich beobachte zwar, dass wo κύριος als Ersatz für den Eigennamen oder im Genetiv dem יהוה entspricht, der Artikel fehlt (ἄγγελος κυρίου = מלאך יהוה, ἐν ὀνόματι κυρίου = בשם יהוה, ὁδὸν κυρίου = דרך יהוה), wo es aber für „Gott“ ohne Vorsatz steht und nicht Vocativ ist, da erscheint mir das Fehlen des Artikels sehr sonderbar.¹ In der Septuaginta ersetzt freilich κύριος ohne Artikel den Eigennamen יהוה, ist dieser Weg aber hier gangbar? In den Citaten Matth 4, 7, 10 fehlt der Artikel, weil die Septuaginta wirkt, aber Matth 5, 33 steht τῷ κυρίῳ, vgl. Act. 2, 47; 3, 20; 5, 14, 9; 7, 33, 31; 8, 22; 9, 10, 11 u. s. w. Ich entscheide Nichts, behaupte aber, dass die Frage für die Textconstitution eine Untersuchung verdient. Lässt sich feststellen, dass der Ursprachegebrauch hier ὁ κύριος fordert, dann folgt von selbst, dass im Griechischen nach späterem nachlässigen Sprachgebrauche redigiert ist und die Chancen der Lesart von Syrsin steigen. Man vgl. was über ὁ χριστός zu Mrk P. 7 ff. ausgeführt ist.

Vs. 22 dass, wenn es möglich ist, sie auch die Auserwählten täuschen, identisch mit Syrsin Matth 24, 25, wo griechisch der Anstoss beseitigt worden ist, wie in der Note zu dieser Stelle gezeigt ist. Hat nun Syrsin im Matth hier den Urtext erhalten, warum nicht auch in Mrk 13, 20? — Weiter beachte man: denn **weil** aufstehen werden falsche Messiasse — so sehet ihr **aber** zu. Die Griechen haben kein „weil“ und schwanken zwischen δὲ und γάρ, es ist also klar, dass hier gefeilt und am Zusammenhange gerüttelt ist. Ich wage die Vermutung, dass weder δὲ noch γάρ, das Syrsin und Pesch haben, das echte ist, sondern einfaches ὅτι = ⲉⲧⲉⲣⲑⲉⲥⲟⲩⲛⲟⲩ in Syrsin, denn dadurch wird das ὅμεις δὲ βλέπετε richtig eingefügt. Die entstehende Satzverbindung ist: Sagt euch alsdann Jemand, der Messias ist hier oder da, so glaubt es nicht, **weil** falsche Messiasse auftreten, die womöglich auch die Auserwählten täuschen. **Ihr aber** seid aufmerksam, ich habe es euch vorher gesagt. — Dann ist γάρ in ἐγερθήσονται γάρ (Syrsin ⲉⲕⲉⲣⲑⲉⲥⲟⲩⲛⲟⲩ) sekundär, lies: ὅτι ἐγερθήσονται.

Vs. 24 hier fehlt bezeichnender Weise das εὐθέως des Matth 24, 29, während sonst das Wort in Markus so geläufig ist. Für den Verfasser trat das Weltgericht nicht sofort = εὐθέως nach dem jüdischen

¹ Vgl. z. B. ohne Artikel Luk 20, 37, wo Syrsin den Vocativ bietet.

Kriege ein. Dazu passt freilich Vs. 30 das Wort nicht, dass das lebende Geschlecht das Alles sehen werde, aber in Matth 24, 34 passt es völlig, weil dort das Ende Jerusalems mit dem Gericht zusammenfällt.

Vs. 26 auf der (oder einer oder den) Wolken des Himmels, also jedenfalls nicht ἐν (νεφέλαις), das im Luk 21, 27 sowohl griechisch als in Syrsin gelesen wird, sondern ἐπὶ (τῶν νεφελῶν), und dies ἐπὶ ist echte Septuaginta, während das μετὰ Apocal 1, 7 aus Theodotion ist. Vgl. zu Matth 24, 30 ff. Hier hat sBA Pesch ἐν, D Syrsin ἐπὶ, daffiq cum also μετὰ, und die Ferrargruppe 13, 69. k εν νεφέλῃ, was 1. 18 ebenfalls bieten wie Lukas.

Vs. 28—37 Vs. 32 ist die Erwähnung des Sohnes, der im Matth 24, 36 nicht genannt wird, und von dem Lukas schweigt, in Syrsin vorhanden.

Vs. 34 erweist sich als Abkürzung und Zusammenziehung von Matth 24, 42, 45; 25, 13 ff., wo 24, 51 mit 25, 30 sich deckt.

Vs. 37 ist die Lesart des Syrsin: Was ich euch sage, sage ich **euch** allen, materiell ebenso in Pesch; sie ist vermutlich mit ⲉ ⲗⲉ ⲙⲓⲛ ⲗⲉḡⲱ. ⲡⲁⲥⲓⲛ ⲗⲉḡⲱ identisch, da das **euch** in euch allen = ⲗⲉⲗⲁ idiomatisch sich glatt liest, aber doch logisch verkehrt ist. Daher k: Quod autem uni dixi omnibus vobis dico.

Über das Sachliche und Kompositionskritische dieser Rede ist zu vergleichen, was zu Matth 24 und Luk 21 dargelegt ist.

XIV 1. Zwei Tage zuvor, dass das Ungesäuerte des Pascha sein sollte. Hier korrigiert Pesch nach den Griechen: Nach zwei Tagen aber war das Passa der Ungesäuerten. Zunächst ist sichtbar, dass in Syrsin ⲡⲁⲥⲁ ⲕⲏⲧⲁ sekundär griechisch beeinflusst ist, denn er schreibt ⲡⲁⲥⲁ (ⲓⲡⲁⲥⲁ) für ⲡⲁⲥⲁ, das er sonst regelmässig durch das übliche syrische ⲡⲁⲥⲁ (ⲡⲁⲥⲁ) ausdrückt. Die Form ⲓⲡⲁⲥⲁ steht sonst noch im Syrsin Luk 2, 41, wo sich zeigt, dass Urlesart war ⲕⲏⲧⲁ ⲕⲏⲧⲁ, wozu ⲡⲁⲥⲁ als Glosse gesetzt ist, und dies wird bewährt durch das Verhältnis des Syrcrt zu Syrsin Joh 6, 4. Denn hier hat Syrsin, der im Johannes 2, 23; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28 nie ⲡⲁⲥⲁ sondern stets ⲕⲏⲧⲁ, ⲡⲁⲥⲁ, azyma schreibt, ebenfalls sein ⲕⲏⲧⲁ ⲕⲏⲧⲁ = festum azymorum, während Syrcrt daraus ⲕⲏⲧⲁ ⲕⲏⲧⲁ ⲡⲁⲥⲁ = pascha (ⲡⲁⲥⲁ). festum Judaerum macht. Im griechischen Johannes steht überall ⲡⲁⲥⲁ, im Syrsin ⲕⲏⲧⲁ, ⲡⲁⲥⲁ azyma — Syrcrt ist nur zu 6, 4 vorhanden, — in Pesch ist dann ⲕⲏⲧⲁ = ⲡⲁⲥⲁ durchgeführt.

Hieraus folgt, dass im Mrk 14, 1, 12 von Syrsin gelesen ist ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, dass er τὸ ⲡⲁⲥⲁ, das Passalamm aber Vs. 14, 16 durch ⲕⲏⲧⲁ (ⲡⲁⲥⲁ) bezeichnet, und dass er in den genannten Stellen des Johannes ⲡⲁⲥⲁ nicht anerkennt, sondern ἑορτὴ τῶν ἀζύμων und

Joh 11, 55 bloss ἡ ἑορτή gefunden hat.¹ Im Matth hat er dagegen πάσχα gelesen und ausgedrückt. Liest man nun die erläuternde Stelle Luk 22, 1 „das Fest der Ungesäuerten, das Passa genannt wird“ griechisch wie syrisch, so ergibt sich: der alte Namen in den Quellen des Lukas war ἡ ἑορτή τῶν ἀζύμων, dies wird durch den geläufigen Namen πάσχα erklärt. Syrsin hat im Mark und Johannes nur ἡ ἑορτή τῶν ἀζύμων, was Lukas als uralt bezeugt. Sodann aber ist πάσχα dafür glossatorisch eingesetzt, das zeigt das ܦܫܚܐ statt ܦܫܚܐ des Syrsin in Vs. 14, 1, und nun wird es auch Licht über der griechischen Textform ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας, das τὰ ἄζυμα ist aus dem Urtext geblieben, das τὸ πάσχα ist junger Text und mit καὶ eingefügt,² denn da das Maṣṣotfest (ἄζυμα) einen Tag nach dem Pesah beginnt, so kann man gar nicht sagen, es werde in zwei Tagen Pesah und Maṣṣot sein, da die Maṣṣot als Fest erst nach drei Tagen beginnen.

Da nun derselbe Syrsin für Matth 26, 2, πάσχα (ܦܫܚܐ) bezeugt, so ergibt sich, dass nur im Matth. dieser Ausdruck für das Fest ursprünglich ist, dass aber in Mark und Joh dafür Fest der Azyma gesagt wurde. Diese letztere Bezeichnung wandte auch Lukns an, 22, 1 und er erklärt den Ausdruck, oder aber die Erklärung ist eine Glosse aus dem höchsten Altertum, da sie im Syrsin steht, und Lukas bleibt sich Act 12, 3; 20, 6 consequent, wo er nicht Passa sondern Fest der Azyma schreibt.³ Im Evangelium ist 22, 1 ganz genau der Tag der Passaschlachtung in Syrsin gemeint und bezeichnet. Sonach hat ursprünglich nur Matth den jüdisch geläufigen Namen Pesah für den Tag der Lammschlachtung, die andern Evangelisten haben ihn nicht. Was daraus für ihre Kenntnis jüdischer Sitte, für ihre Heimat, ihre Nationalität und ihr Zeitalter folgt mag sich der Leser selbst klar machen, das geht über den Rahmen dieser Erläuterungen weit hinaus.

Aber Matth 26, 17 steht doch τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων! Ja, aber ist es Matth, der so schreibt oder ein irrtümlich Korrigierender?

¹ Sehr bedeutend ist die Variante Joh 18, 28, wo Syrsin ܕܢܚܠܐ ܕܦܫܚܐ hat, „während sie Ungesäuertes assen“ hat, anstatt dessen dann Pesch ܕܢܚܠܐ ܕܦܫܚܐ schreibt, das heisst: bis sie das Passa essen. Aber ܕܢܚܠܐ = bis mit dem Participium ܢܚܠܐ = edentes verbunden, ist merkwürdig, es müsste ܕܢܚܠܐ = donec ederent heissen.

² Unter dieser Beleuchtung sehe man die Lesarten an: καὶ τὰ ἄζυμα fehlt in Da, — die Mitteilungen über ff² widersprechen einander — k dreht den Text des Syrsin um und schreibt: fuit autem pascha azymorum post biduum, gat hat pascha et azaemorum.

³ Nun beobachte man D, der in der Apostelgeschichte 12, 3; 20, 6 ἄζυμα bewahrt, aber Luk 22, 7 beseitigt, um dafür πάσχα einzusetzen, das Blass ediert!

Die πρώτη τῶν ἁζύμων ist der fünfzehnte Nisan, und hier handelt es sich um den Tag vorher, und der Ausdruck ist kalendarisch falsch. Ich schliesse daraus, dass ursprünglich in Matth stand τῇ δὲ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα und dass die πρώτη τῶν ἁζύμων aus Mark 14, 12 Luk 22, 7 entlehnt ist. In diesem Zusammenhange wird nun der Sahide wichtig, denn er schreibt **זו חספה אע חסוף חספא** = in primo autem die Paschae, und bietet das was wir brauchen. Ich denke **חספא** primus ist zu cancellieren, und **זו חסוף אע חספא** = in die autem paschatis ist das Original. Chwolson suchte den Fehler nicht in einer zu Unrecht gemachten Anähnlichung des griechischen Matthäustextes an den Wortlaut von Mark und Luk, sondern nahm einen Ausfall von vier Buchstaben aus dem aramäischen Urtext des Evangelisten an. Er konstruiert so: **יומא קדמא דפסחא [קרב ו] קרבו** — aus dem dann die eingeklammerten Buchstaben **ו קרב** ausfielen, weil sie sich wiederholen. Dann lautete der Urtext: Der erste Tag der Ungesäuerten nahte, und es naheten sich seine Jünger zu Jesu' woraus nach Ausfall von **ו קרב** wurde: Den ersten Tag der Ungesäuerten naheten sich etc. Später hat er den Grundgedanken beibehaltend den Urtext so gedacht **ביומא מקמא פסחא** = in den Tagen vor (dem Feste) der ungesäuerten Brote. Aus diesem Wortgefüge sei dann dass **מ** ausgefallen, so dass das übrigebleibende zu vokalisieren war: **ביומא קמא (ד) פסחא** = am ersten Tage der ungesäuerten Brote. Die ungewöhnliche Orthographie **ביומא מקמא** statt **ביומי מקמי** wird mit Analogie nabatäischer Orthographie als möglich erwiesen. Sein Lösungsversuch beruht auf einem hypothetischen Textfehler in der Gräcisierung des Urevangeliums, der meinige auf einer hypothetischen Korrektur des griechischen Matth nach den Parallel-Texten, beide Möglichkeiten sind Vorschläge um den unmöglichen Text zu berichtigen. Absolute Gewissheit ist bis jetzt noch nicht gewonnen. Vgl. zu Matth 26. — Eingehend ist das Kalendarische und Sachliche von Chwolson in seiner Abhandlung Das letzte Passahmal Christi (*Mémoires de l'Académie impériale de St. Pétersbourg. XII Série Tome XLI No. 1, Petersburg 1892 P. 3ff.*) besprochen, wozu noch seine Auseinandersetzung mit Grünhut kommt (*Hilgenfeld Ztschft. für wissenschaftl. Theol. XXXVIII, Heft 3*) und seine Abhandlung über das Datum im Evangelium Matthäi 26, 17 in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums Jahrgang 37, in der der zweite Lösungsversuch vorgetragen ist. Sicher aber kann man aus Joseph Arch III, 10, 5, IX, 13, 3, Bell. jud. V, 3, 1 erkennen, dass im ersten Jahrhundert zwischen Pesah und Massoth streng geschieden wurde, also Pesah nicht als erster Tag der Massoth genannt werden konnte. Hiergegen liefert Arch II, 15, 1 keine Instanz, die hier genannten acht Festtage entstehen nicht

durch Zurechnung des Passahtages zu den sieben Maſſothtagen, sondern durch den am Schlusse für die Diaspora zugesetzten zweiten Festtag, der im heutigen Kalender als **ה' דפסח** = achter Pesahstag erscheint.

Aus Vs. 3—9 hebe ich acht Punkte heraus. Die Pistike Narde¹ ist nicht im Genetiv angeschlossen, die Addenda korrigieren das im Texte gedruckte **ܢܪܕܝܢ** in **ܢܪܕܝܢ**, und das Genus in **ܢܪܕܝܢ** = gute und **ܡܥܬܐ** = pretium illius mscl. ist ungleich. Letzteres geht nicht auf **ܢܪܕܝܢ**, das ebenso als mscl. wie als fem. behandelt wird (Payne-Sm. s. v.), weil **ܢܪܕܝܢ** sofort durch **ܢܪܕܝܢ** als fem. bestimmt wird, es muss also auf **ܢܪܕܝܢ** gehen. Das Textgefüge ist sichtlich unfertig. — 2. sie zerbrach = **συντρίψασα**, aber D **θραύσασα**, dafür hat aber Pesch **ܡܬܬܬܬܬܐ** = und sie öffnete sie, was auch a mit **aperiens alabastrum** bietet. Ist dies Verfeinerung? Wenn nicht, so hat Pesch das Ältere und Bessere gegen Syrsin bewahrt, wie z. B. den Namen Šim'on statt Kefa im Lukas, während sich im Matth das Verhältnis umkehrt vgl. Matth P. 165, 168. Paulus verstand das **συντρίβειν** vom Zerreiben in der Hand, dazu passt aber das Ausgiessen nicht. — 3. Leute, denen dies übel schien, mit **ܡܬܬܬܬܬܐ** gegen Dadff'i Arm. welche **οἱ δὲ μαθηταί** einsetzen. Aus dem Verhältnis von Syrsin zu Pesch sieht man, dass **οἱ μαθηταί** einer Interpretation entstammt, die Pesch trägt es in das feste Gefüge von Syrsin ein. Ich setze es in Klammern, dann tritt der Glossencharakter hervor: **ܡܬܬܬܬܬܐ [ܡܬܬܬܬܬܐ] ܡܬܬܬܬܬܐ** d. i. und es waren Leute [Pesch von den Jüngern] welchen es übel schien. Schon dass nicht **ܡܬܬܬܬܬܐ** = von seinen Jüngern gesagt wird, verrät die griechische Quelle der Pesch. Beachtet man nun, dass der Memph und die Altlat **kcqfgig²** Rehd nur quidam haben, und Hieronymus dies behält, so ist die Einschiebung der Apostel evident. Johannes 12, 4 macht aus den **τινές** einen von den Jüngern. — 4. Diese Vergeudung statt **ἡ ἀπόλεια αὐτῇ τοῦ μύρου**, wo **τοῦ μύρου** trotz **ܡܬܬܬܬܐ** Pesch Memph Arm. schulmässige Glosse ist, die die Kraft des Ausdruckes bricht, weil das Fehlen in Syrsin auch von ac Rehd bezeugt wird. — 5. Denn sie hat, die Griechen ohne **γάρ**, aber mit Syrsin gehen c Memph und Arm. Die Tilgung mag erfolgt sein, weil sofort ein zweites **γάρ** steht, das Arm. und einige Mss des Memph ihrerseits streichen, Syrsin und c aber

¹ Gegenüber der sich festigenden Ansicht **πιστική** heisse „echt“ von **πιστός**, bringe ich die schon von Lightfoot gegebene Deutung von **ܡܬܬܬܬܐ** = pistacia in Erinnerung, der dies Wort als glans oder Myrobalanum verstand und Unguentum balaninum deutet. Es mag eine Salbe aus Narde und Pistacien gewesen sein, es gab aber mehrere Arten von Narde, indische und keltische Payne-Sm. sub **ܢܪܕܝܢ**, und Buxtorf sub **ܡܬܬܬܬܐ**. Man vergleiche die Parfumnamen bei Athenaeus.

bieten. Logisch richtig schreitet der Gedanke nur mit dem zweifachen γάρ vorwärts, es muss lauten: Einige sagen: Wozu die Vergeudung — damit hätte man Arme unterstützen können, — er aber sagt: lasst sie, denn sie hat mir wohlgethan, denn Arme habt ihr stets, mich aber nicht. — 6. ihnen etwas thun, ohne εἶ, das Pesch mit ܡܬܝܢ = καλόν nachträgt. Syrsin steht hier allein. — 7. Das ἃ ἔσχευ oder εἶχευ ist sachlich unverständlich, mag man deuten: was sie — nach ihren Mitteln — vermochte, oder aber: was sie — nach Maassgabe meines baldigen Endes noch — zu thun vermochte — der Sinn bleibt gleich schlecht. Darum verdient der ganz abweichende und alleinstehende Text des Syrsin alle Beachtung. — 8. Ebenso ist der Schluss, wo statt τὸ εὐαγγέλιον, wie auch Syrsin bietet, andre τοῦτο τὸ εὐαγ. und Pesch τοῦτο τὸ εὐαγ. μου haben, in Syrsin SBD und Ferrargr. 13. 69; 28, aff²ik richtig. Man fragt: Welches Evangelium, wenn τοῦτο dasteht, und darauf kann man nicht antworten.

Vs. 10—21. Vs. 11 suchte Gelegenheit, so übersetzt, weil ich ܠܚܬܝܢ für Fehler statt ܠܚܬܝܢ angesehen habe, das Gelegenheit bedeutet. Matth 26, 16, Luk 22, 6. Ist ܠܚܬܝܢ richtig, dann hiesse es: er suchte den Tagelohn, wie er ihn verriete, aber das passt nicht.

Vs. 12. Der erste Tag des Ungesäuerten ist P. 146 besprochen. Die zweite Zeitbestimmung ܠܥܝܢ ܡܫܬܝܬܝܢ ܡܫܬܝܬܝܢ = als das Passa gegessen wurde, versetzt die Zeit der Frage nach etwa fünf Uhr, worauf dann Vs. 17 fortfährt: da es Abend wurde, d. h. da die Sonne untergegangen war. Das griechische ὅτε ἔθυσον führt auf drei bis fünf Uhr ܒִּין ܗַעֲרִיבִים, Syrsin drückt ἡσθιον statt ἔθυσον aus. Die Pesch macht daraus: Am ersten Tage des Ungesäuerten, an welchem die Juden das Passa schlachten, und diese Deutung gilt zur Zeit als richtig, sie ist aber falsch.

Vs. 13 zur Stadt ist seltsamer Weise nicht ܠܚܬܝܢ (Pesch) sondern ܠܚܬܝܢ ummauerte Stadt, die innere Stadt, ebenso Vs. 16. Es deckt das Armenische քաղաք, das hier wirklich steht. — Die Worte: meine Zeit ist gekommen, die Matth 26, 18 ähnlich lautend stehen, hat im Mark nur Syrsin im Texte.

Das ἀνάγειον ist bei Syrsin und Pesch ܠܚܬܝܢ = Obergemach, der Arm setzt ܠܚܬܝܢܝܢ ܕܝ ܡܬܝܢ, was wörtlich dem Syrsin ܠܚܬܝܢ ܠܚܬܝܢ = hyperoon unum magnum entspricht, also aus syrischer Quelle stammt. Auch der Memph hat ܡܬܝܢ ܡܬܝܢ = locum elatum. Die Deutung des ἐστρωμένον als mit Teppich versehen, wozu auch die Speisepolster gehören, wird durch ܠܚܬܝܢ geboten, denn das Nomen ܠܚܬܝܢ heisst Decke, Teppich. Solche Dinge hat man von den alten Übersetzern einfach zu erlernen, da sie die Lebensgewohnheiten besser kannten als die heutigen Ausleger. Das ἔτοιμον und

ἐτοιμάζετε Vs. 15 wird syrisch durch ܠܒܝܬܐ = zugerüstet, d. h. mit Essgeräten versehen, und durch ܐܡܢܐ d. h. trifft die Anordnungen also durch verschiedene Wörter übersetzt, und Pesch behält das bei, wie sie auch Vs. 17 mit seinen Zwölf erhält. — Vs. 19 ergänze ich als Ettetfal ܠܒܝܬܐ analog zu ܕܝܝܐ, Pesch ändert es in ܠܒܝܬܐ = sie waren bedrückt. Vs. 21 das ὁ ἄνθρωπος ἐκείνος fehlt in Syrsin und Pesch gegen alle übrigen Zeugen. Dagegen ist das und der Sohn des Menschen (statt ὅτι ὁ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου am Anfange des Verses, wie SB al lesen), bezeugt von Pesch ܡܬܝܡܢܐ Rehd — der Arm hat dafür ܡܝܠܐ = autem.

Vs. 22. Der höchst auffallende Text des Syrsin: Und da sie das Brot (oder aber Brot) assen, sprach er die Segensformel = καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν τὸν ἄρτον εὐλόγησε κτλ. steht allein. Auf den ersten Blick werden viele mit dem Urteil bei der Hand sein, dass man hier die Nachlässigkeit des Syrsin deutlich sehe, er habe eben λαβῶν oder sein syrisches Äquivalent ܠܒܝܬܐ übersehen oder ausgelassen, heisse es doch griechisch καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβῶν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ ἔκλασεν in D, was dann in SB in εὐλόγησας ἔκλασεν verfeinert ist. Aber verfeinert ist doch nun hier, und dazu kommt dass S und viele andre ὁ Ἰησοῦς teils vor teils nach ἄρτον einschieben, dass ἄρτον und τὸν ἄρτον schwankt, dass neben ἔδωκεν αὐτοῖς das Ferrarmspt 69 τοῖς μαθηταῖς, und 235 vollständig mit Syrsin übereinstimmend sogar τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ setzt. Endlich ist sehr bedeutsam dass Syrsin das ἐστὶν in τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου nicht gelesen hat, welches in Pesch mit ܠܒܝܬܐ ausdrücklich nachgetragen ist. Mag man die zuerst genannten Varianten in beliebiger Weise für Conformationen mit Matthäus halten, — ich glaube freilich mehr an die Rückwirkung der liturgischen Formeln — diese letztere Variante ist weder das eine noch das andere, es ist eine von der sicherstellenden Einfügung des ἐστὶν, das durch ܠܒܝܬܐ als Ausdruck der Existenz und nicht als Copula festgelegt wird, noch freie Urlesart. Auch bei dem Kelche fehlt Vs. 24 in Syrsin das ἐστὶν, und hier fehlt es auch noch in Pesch, sofern sie nicht ܠܒܝܬܐ = ist materiell, sondern ܐܡܢܐ = ist als Copula ausdrückt. Demnach ist am griechischen Texte tüchtig gefeilt. Was will nun der Syrsin? Die Lesart des Syrsin wird man geneigt sein in dem Sinne aufzufassen: Als sie speisten, und sich dabei beruhigen, Brot essen heisse Speisen, mancher wird dazu Ps 14, 4 anführen, was auch nicht zutrifft. Allein Vs. 18 zeigt andre Wege, es werden vier Momente beim Syrsin unterschieden, der Beginn Vs. 18, weiter das Essen des Brotes, sodann das Trinken des Kelches, endlich der Schlussgesang. Wir haben zu Matth 26, 26 gesehen, dass der Kelch dem dritten Passahbecher entspricht, vor diesem wird Brot ausgeteilt, der Nachtsch der Passahmalzeit. Danach ist die

Reihenfolge im Evangelium: Als sie das Brot im Gegensatz zum gebratenen Fleische assen, d. h. als die Zeit für das Essen des Nachtisches da war, da brach Ješu' ein Stück (der nach heutigem Ritus von Anfang an für diesen Zweck zurückgelegten) Massa ab, und verteilte sie, indem er einen gänzlich neuen Sinn in den Ritus legte.¹ Hierauf wird die Segensformel über den dritten Becher gesprochen und dieser getrunken, und so lässt Ješu' den Kelch folgen, aber auch hier mit völliger Änderung des Sinnes, denn statt der Verwünschung der Heiden (Giesse deinen Zorn über die Gōjim Ps 79, 6) spricht er die Worte, dass sein Blut das Blut eines neuen Bundes (also gegen den Specialbund Exod 24, 8) sein wird. Sind diese Parallelen richtig, dann ist auch die Lesart in Syrsin älter als die der Griechen, er hebt den Schluss der Mahlzeit deutlich ab und lässt nun das Hallel folgen. Über den vierten Becher habe ich zu Matth 26, 30 geäußert, dass er jüngerer Ursprungs sei als die Zeit Ješu', da er Vs. 25 ausdrücklich sagt, er werde nach diesem Becher, — den er also mitgetrunken hat, — keinen Wein mehr trinken, bis das Messiasreich komme. Der alte Markustext ist durch λαβὼν in die neue Form gebracht, die die jüdische Unterlage nicht mehr deutlich hervortreten lässt. Bei Markus in Syrsin ist Alles klar, wenn man τὸν ἄρτον vom heute sogenannten Aphiqoman versteht. Weiteres zu Luk 22, 17.

Vs 23 fehlt in Syrsin πάντες, das recht überflüssig ist, weil es sich von selbst versteht. Aber weshalb ist es eingesetzt? Um Judas, dessen Treiben nicht erzählt ist, einzuschliessen? Oder um den Befehl in Matth 26, 27 als ausgeführt zu bezeichnen?

Vs. 24. Memph und Sahid bei Woyde setzen εἰς ἄφαισιν ἁμαρτιῶν zu, das im Sahid bei Amélineau fehlt. Es steht auch in 13, 69, ag² al.

Vs. 25. Hat Syrsin nicht πίνω καινόν, sondern adverbiell καινῶς, in neuer Weise, **ⲉⲕⲁⲓⲛⲟⲩ** ausgedrückt, und das steht so in Pesch und nach Stern Kopt. Gram. § 513 liegt es auch in dem **ⲙⲉⲣⲉⲓ** des Memph. Da Syrsin und Pesch Matth 26, 29 deutlich καινόν übersetzt haben, so ist zu schliessen, dass sie dies im Mark nicht gefunden haben, d. h. ihr καινῶς ist nicht ihre Exegese sondern vorgefundene Lesart. — Vs. 27 Lämmer statt Schafe πρόβατα vgl. zu Matth 26, 32.

Vs. 28 und sobald, mit καὶ in c stimmend, nicht aber wie auch in Pesch. Der Vers stört den Fortschritt der Rede, aber es waltet die Rücksicht auf 16, 7 vor, irgendwo musste das vorausgesagt sein, und so wurde es hier eingeschoben. Ob aber vom Evangelisten

¹ Das Gebet des heutigen Ritus, das nach diesem Nachtische, den man fälschlich als Aphiqoman bezeichnet, gesprochen wird, ist vom fünften Abschnitte an (עֲלֵה יְיָ וְיִנִּיעַ) deutlich nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Was vorangeht ist ein Dankgebet nach Tische. Über den wahren Sinn des Wortes Aphiqoman אֶפִּיקוֹמָן d. i. ἐπιχώριον ist zu Lukas gehandelt.

selbst? Matth 26, 32 liegt der gleiche Fall vor, und darum wird es der Urconception angehören. — Vs. 29 statt des einfachen ἔφη ist die wuchtige Einführung der Rede durch: Hub Kefa an und sprach zu ihm, wie Matth 26, 33 jedenfalls das Angemessenere. Sie steht so in 1, 209 und der Ferrargruppe 13. 69. 124. 346, ferner in kc, Arm und Sahid. Da φάναί im Mark nur hier und 9, 38 vorkommt, wo es Syrsin mit vielen Andern ebenfalls nicht anerkennt, so wird es dem griechischen Überarbeiter des Markus angehören, den wir seit 1, 21 erkannt haben. Die Pesch hat es an beiden Stellen, sie folgt der Überarbeitung, die in $\aleph B \Delta$ vorliegt, wogegen A schwankt, der 14, 29 ἔφη, 9, 38 den breiteren Ausdruck hat. Hat der Mann, dem ἔφη genügte, nun auch Vs. 30 das doppelte Amen auf eines reduziert?

Vs. 31 Šim'on statt Petrus, wie A und viele Andre bieten, wogegen $\aleph B \Delta \Delta$ das Wort ganz streichen und nur ὁ δὲ bieten. Šim'on als Urform ergiebt sich aus Vs. 37. Vgl. Matth P. 167. — Vs. 32. Zu den verschiedenen Formen des Namens Gethsemane, kommt hier noch גתסמנה, das ich nach Vermutung Gadsamne geschrieben habe. Bar Bahlul schreibt Gedsimān und erklärt das in Pesch als Gadsimān erscheinende Wort durch ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ d. h. nicht fette Flur, wie Payne-Smith angiebt, sondern himmlische Flur. Die Deutung „Ökelter“ nach גת שמן ist den Syrern ganz allgemein unbekannt, sie findet sich bei Lightfoot ohne Angabe einer Quelle. Barhebräus zu Matth 26, 36 erklärt es ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ = Garten des Vornehmen, mit der Bemerkung, Johannes nenne den Ort Garten schlechthin. Der arabische Tatian hat جسدمان = גתסמן in Pesch. Man fragt sich ob ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ in Matth 26, 36 nicht falsch gelesen ist, statt ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ , erklärt ist das Wort bis jetzt überhaupt noch nicht.

Vs. 34 hat Syrsin die Worte „bleibet hier und wachet“, nicht. Im Matth, wo gelesen wird „und wachet mit mir“, so dass Ješu' in seinem schweren Kampfe nicht allein sein mag, sind die Worte menschlich leicht verständlich, ohne das mit mir aber nicht. Dem Verlangen ihn nicht zu verlassen widerspricht auch nicht, dass er sich ein wenig entfernt und dann wiederkehrt, das ist die Unruhe der Seele in der höchsten Kampfesnot. Auch der Syrsin im Markus ist gut und verständlich — aber schlecht ist der allgemein verbreitete griechische Text im Mark, dem das mit mir fehlt. Er ist nachlässig aus Matth ergänzt um den Äusserungen über das Schlafen der drei Jünger ein Substrat zu geben, und die Hauptsache, das mit mir, ist fortgelassen. — Sodann schwanken die Griechen zwischen καὶ προσελθὼν AD, Arm, wonach Pesch ihre syrische Vorlage in ܕܥܝܬܐ korrigiert, und dem vernünftigen προελθὼν $\aleph B$ Memph, das Syrsin durch ܕܥܝܬܐ = und er entfernte sich bezeugt. Sodann

scheint Vs 35 durch eine Doppelung entstellt, denn entweder ist „auf sein Angesicht“, oder „auf den Boden“ hier überflüssig. Nun haben nur $\epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ $\aleph B$ al Memph, Pesch G 1. 13. 69, wogegen D. die Altlateiner $ackiq$ al und der Arm $\epsilon\pi\iota\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\omega\pi\omicron\nu\ \epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ ausdrücken. In Matth 26. 39 steht nur $\epsilon\pi\iota\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\theta\upsilon$, woraus man folgern kann, dass in unsrer Stelle $\epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ original ist, wie ein Nichthebräer, dem אפים ארצה nicht geläufig ist, von selbst griechisch schreiben würde. Aber kann nicht die Doppelung grade nach dem hebräischen Ausdruck אפים ארצה dem unsprünglichen Berichte entstammen? Man prüfe die Zeugenreihe und man hat Altlateiner Altsyrer, was für das höchste Alter der Lesart spricht. Vs. 36 ist Syrsin mit אב = Mein Vater statt $\text{Αββα } \acute{o} \text{ πατήρ}$ sicherlich original. Meyer-Weiss lehrt, Jesu' habe Gott im Gebete mit Abba angeredet; woher weiss er das?

Vs. 41—42 wird von den enormsten Schwierigkeiten gedrückt. Die Überlieferung. — noch ganz abgesehen von $\tau\acute{o}\ \lambda\omicron\iota\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$, — giebt $\kappa\alpha\theta\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\tau\epsilon$, $\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\alpha\acute{\upsilon}\nu\epsilon\tau\theta\epsilon$, $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\rho\epsilon\tau\theta\epsilon$ als Imperative, und eben das, dass in einem Atem gesagt wird: Schlafet, ruhet, erwachet begründet einen unlösbaren Widerspruch. Die älteren Versuche den Text zu begreifen findet man bei Polus, die neueren bei Meyer-Weiss verzeichnet, der sich dahin schlüssig macht, dass er sagt: „Es ist genug der von Jesu in seinem Interesse gewünschten Wachsamkeit.“ [Aber sie haben ja geschlafen!!] „Jesu hat eben gesiegt in dem schweren Kampfe und bedarf der Gemeinschaft seiner Jünger nicht mehr; daher will er ihnen jetzt Ruhe lassen“. [Aber den Kampf hat er ohne die Gemeinschaft seiner Jünger gekämpft, und statt ihnen Ruhe zu lassen sagt er vielmehr: Wachet auf]. — Mit solcher Lösung kann ich mich nicht beruhigen, es ist keine.¹ Ganz anders k:

Et venit tertio· et ubi
adoravit dicit illis· dormite iam
nunc ecce appropinquavit qui
me tradit et post pusillum·
excitavit illos· et dixit iam hora est
ecce traditur filius hominis in ma-
nu peccatorum ⁴² surgite eamus.

Hiernach ging Jesu' zum dritten Male nicht wie Vs. 37 etwa zu den Jüngern zurück, sondern von ihnen fort um zu beten, und sprach nach dem Gebet $\kappa\alpha\theta\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\tau\epsilon$, das nicht mit k als Imperativ sondern als Praesens verstanden, den Sinn giebt: Ihr schlaft, obwohl die Stunde da ist. Aus diesen Gedanken heraus habe ich

¹ Dem gegenüber steht die Deutung des Tremellius, der die Imperative more hebraico pro futuris fasst und sagt: Ihr werdet später schlafen, für jetzt ist es genug, wachet auf!

versuchsweise¹ das **ܐܡܝܬܗܐ ܐܬܢܐ** als dritte Person Plur. Perf. übersetzt, was die Konsonanten gestatten, die über Perfect und Imperativ Nichts entscheiden, aber das **ܐܬܢܐ** = *ἔρχεται* nicht auf das Fortgehen zum Gebete sondern auf die Rückkehr bezogen, wie die Analogie von Vs. 37 fordert. Dabei bleibt aber das: Sie schlafen nach der Formel der Anrede: und sprach zu ihnen ungelenk. Der Ausruf Ihr schlaft weiter und ruhet, obwohl die Stunde da ist, ist griechisch möglich, jedoch nicht syrisch, denn es müsste **ܐܬܢܐ** stehen, und es steht doch **ܐܬܢܐ** da. Griechisch würde k lauten: *καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ ὅτε προσήρξατο λέγει αὐτοῖς· καθέδεσθε, [λοιπὸν?] νῦν ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικε (Vs. 42) καὶ μετ' ὀλίγον ἤγειρεν αὐτούς κτλ.* In k fehlen die Worte *καὶ ἀναπαύεσθε ἀπέχει*, für *λοιπὸν* hat er iam wie acd, in Syrsin aber ist nur *λοιπὸν* und *ἀπέχει* nicht vorhanden. Prüfen wir also die Bezeugung dieser Worte: 1. In **ⲚⲐⲃⲁ** steht *τὸ λοιπὸν*, in **AD** steht *λοιπὸν*, und das heisst soviel als „übrigens, ceterum,“ in Syrsin und in Memph fehlt es ganz. 2. Das *καὶ ἀναπαύεσθε* ist von allen Griechen (auch D mit *αναπαεσθαι*) geboten, ebenso von Syrsin, von b^{ceff}² al und dem Arm. — aber es fehlt im Memph und in seinem arabischen Übersetzer. 3. *ἀπέχει* bieten alle Griechen, und von den Lateinern die, welche *sufficit* — [Hesychius erklärt es durch *ἀπόχρη, ἔξαρκεῖ*] — dafür setzen. Dies *sufficit* hat Hieron und so qd̄, aber er drückt auch *ἤλθεν ἡ ὥρα* aus, indem er „*sufficit*“ einen Satz für sich bilden lässt. Das *ἤλθεν ἡ ὥρα* geben die Altlateiner **bf** ebenfalls wieder.

In D ist nun aber mit *ἀπέχει* ein eingeschobnes *τὸ τέλος* verbunden, so dass sein Text lautet *καὶ ἀναπαεσθαι: ἀπεχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα ἰδοὺ παραδίδοτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ κτλ.* und eben dies übersetzt d mit *et requiescite sufficit finis et ora ecce traditur etc.* Das steht dann wörtlich in q, der ebenfalls von *ἤλθεν* vor *ἡ ὥρα* keine Spur hat. Dieser Text ist vollständiger Unsinn, *ἀπέχει τὸ τέλος* bedeutet nicht: das Ende genügt, sondern: das Ende ist fern, also das Gegenteil von dem, was der Sinn erfordert.² Gegenüber diesen Textformen wird aber in c geboten: *adest enim consummatio et hora*, wo *adest* nicht dem *ἤλθεν* und nicht dem *ἀπέχει*, das fehlt, entspricht, — und in b lautet der Text *consummatus est finis advenit hora*, dessen Mischung aus der Form von qd und der von c auf der Hand liegt.

Demnach teilen sich die Lateiner, *ἀπέχει* = *sufficit* steht bei Hieron qd̄ — aber es fehlt in c^{ff},² denn f² lehnt sich an c *adest enim consummatio et venit hora* und f bietet *adest finis venit hora*.


Somit verleugnen das *ἀπέχει* Syrsin, Altlat, wozu sich noch Pesch Memph und Arm gesellen. Ihnen stehen gegenüber neben den ge-

¹ Die folgende Darstellung zeigt, dass dieser Versuch die Sache auch nicht löst.

² In dq steht *sufficit finis*.

nannten Lateinern die Griechen, aber in sich uneinig, denn **SB** haben ἀπέχει, ἦλθεν ἡ ὥρα wogegen **D** ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα hat.

Um eine direkte Vergleichung zu ermöglichen schreibe ich den Syrsin und die Pesch griechisch um und setze sie unter den Text von **SB** so dass was **SB** mehr aufweisen über die Zeile gesetzt ist. Es ergibt sich

| | | | | |
|-----------|-------------|-----------------------------|-------------------|--|
| | | | | τὸ λοιπὸν |
| SB | καὶ ἔρχεται | τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς· | καθεύδετε | |
| Pesch | καὶ ἦλθεν | τὸ τρίτον καὶ εἶπεν αὐτοῖς· | καθευδετε | λοιπὸν  |
| Syrsin | καὶ ἦλθε | τὸ τρίτον καὶ εἶπεν αὐτοῖς | καθευδετε | |
| abf | et venit | tertio et dicit(fait) | illis dormite iam | |
| c | | dixit | dormite iam | |
| | | | | λοιπὸν |
| D | καὶ ἔρχεται | τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς | καθεύδετε | |
| dq | et venit | tertio et ait | illis dormite iam | |

| | | | | |
|-----------|-----------------|-----------------------------|--------------------------|----|
| | | ἀπέχει | | |
| SB | καὶ ἀναπαύεσθε | | ἦλθεν ἡ | |
| Pesch | καὶ ἀναπαύεσθε | πάρεστιν τὸ | τέλος καὶ ἦλθεν ἡ | |
| Syrsin | καὶ ἀναπαύεσθε | ἦλθεν ἡ | ὥρα καὶ πάρεστιν τὸ | |
| abf | et requiescite | consummatus est (f adest) | finis advenit (f. venit) | |
| c | et requiescite | adest enim consummatio (om) | et | |
| | | ff' adest enim consummatio | et venit | |
| | | ἀπεχει | | |
| D | καὶ ἀναπαύεσθαι | τὸ τέλος | καὶ (om) | ἡ |
| dq | et requiescite | sufficit | finis | et |

| | | | |
|-----------|--------------------|---|----------|
| SB | ὥρα | ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν | |
| Pesch | ὥρα καὶ ἰδοὺ | παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν | |
| Syrsin | τέλος | ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν | |
| abf | hora et (f om. et) | ecce traditur filius hominis in manibus (f manus) | |
| c | hora et ecce | tradetur | |
| D | ὥρα ἰδοὺ | παραδίδοτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν | |
| dq | ora (om) | ecce traditur filius hominis | in manus |

| | | |
|-----------|--|--|
| SB | ἁμαρτωλῶν. Ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγισεν. | |
| Pesch | ἁμαρτωλῶν. Ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδὼν με | |
| Syrsin | ἁμαρτωλῶν. Ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδὼν με | |
| abf | peccatorum. Surgite eamus, ecce adpropinquavit qui me traditurus | |
| c | peccatorum et nunc surgite eamus iam enim proximat traditor meus | |
| D | ἁμαρτωλῶν. Ἐγείρεσθαι ἄγωμεν ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδὼν με | |
| dq | peccatorum. Surgite eamus ecce prope est (q adpropinquavit) | |

¹ Wie hier durch eine sophistische Deutung geholfen werden soll, zeigt Polus, wenn er: ab est finis interpretiert: solus iam finis superest, es bleibt nur noch das Letzte zu erledigen.

gite adorate ut transeat vos temptatio¹, spiritus quidem libens caro autem infirmis. Et iterum abit adorare et venit et invenit illos dormientes] **fuerunt enim oculi eorum gravati** et non sciebant. [illi responderunt.²] Et venit tertio et ubi adoravit dicit illis: dormite, iam nunc ecce adpropinquavit qui me tradit; et post pusillum **excitavit illos** et dixit: iam ora est, ecce traditur filius hominis in manu peccatorum, surgite eamus. Dieser so von den Einschiebungen befreite Text, der nur zwei Gebetsakte erzählt, entspricht dem, was der Auszug bei Irenäus erfordert. Das et venit et ubi adoravit und dormite ist schon Mischform. Ist dies im grossen Ganzen, — für den Wortlaut im Einzelnen giebt es keine Gewähr, — der ursprüngliche Tenor der Darstellung, in der von Petrus speciell nicht die Rede war, so versteht man endlich auch das als eine Glossierung ausgeschiedene τὸ λοιπὸν ἀπέχει als Satz: quod superest recedit, deest. Es war in dem verglichenen alten Exemplare, als eine **ursprünglich kritische Bemerkung** über eine vorgenommene Einschiebung an den Rand gesetzt, und geriet in den Text. Hier ist dasselbe in **SB** geschehen, was wir I P. 389 in D bei τὸ ἐξῆς in Matth 26, 59 gefunden haben. Dass die Schilderung der Gebete in Gethsemane Gegenstand der Diorthose gewesen ist, lernt man auch aus Luk 22, 43, 44, denn die Engellerscheinung und der blutige Schweiss sind dort trotz Justin contra Tryph. 103 und Irenäus III. 31, 2 von den Orthodoxen beseitigt³ und nur in den der Diorthose nicht verfallenen Mss. erhalten. Epiph. Ancorat. 31.⁴ Die Ferrargruppe hat diese Worte nach Matth 26, 39, die ursprünglich frei in der Überlieferung schwebten und verschieden eingesetzt worden sind, wie zu Lukas gezeigt ist. Was hier gesagt ist, gilt auch für Matth 26, 40 ff. Für die sachliche und psychologische Betrachtung entsteht die Frage, ob der zweimalige Gebetskampf nicht die tief-sinnigere Darstellung ist, und ob die Mahnung an Petrus zu wachen, sich nicht von selbst verurteilt, wenn bei der folgenden Wiederkehr Jesu' die Jünger doch schlafen lässt. Wie oberflächlich die Stelle bisher untersucht ist, das dürfte einleuchten, findet aber Jemand eine bessere Lösung, als die hier vorgeschlagene, so werde ich der erste sein sie anzunehmen. Dass Syrsin hier einen Text hat, der

¹ Dies hat Irenäus nicht so gelesen, da die Jünger hier geweckt sind, er aber ausdrücklich sagt, sie seien erst secundo geweckt worden.

² So die Handschrift, die zweite Hand korrigiert responderent, schiebt aber nicht quid vor illi ein. Der Satz schliesst mit non sciebant. Unecht ist illi resp.

³ Vgl. auch Harnack Probleme im Texte der Leidensgeschichte Jesu. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1901 P. 251.

⁴ Ich setze seine Worte hier her: Die Orthodoxen haben das Wort „Er weinte“ weggenommen, indem sie Furcht hatten und sein Ende [oder seinen Zweck?] nicht verstanden, und das noch Stärkere: „Als er im Kampfe war, schwitzte er und sein Schweiss war wie Gerinsel von Blut, und es erschien ein Engel, der ihn stärkte.“

bei dem Hohenpriester Kayâfa zusammenkommen, oder nach dem Arm (*ῥῆμα ἵδω*) dahin deuten, dass sie mit Jeſu' giengen, in jedem Falle fragt man ſich, wie denn alle dieſe Leute mitten in der Nacht hergekommen ſind und erfahren haben, daſſ Jeſu' gefangen geführt wird, wenn ſie nicht ſchon ad hoc verſammelt geweſen ſind. Daher iſt ſachlich die Darſtellung des Syrsin verſtändig: die Scharwächter des Synhedriums Vs. 43 hatten Jeſu' gefangen und brachten ihn zu der verſammelten Körperschaft, die dann mit ihm, nachdem ſie gemeinſam Jeſu' Einbringung erwartet hatte, zu Kayâfa geht. Die Darſtellung der Griechen aber, daſſ Jeſu' zu Kayâfa geführt wird, und daſſ ſich dann wie von ſelbſt das Synhedrion zuſammenfindet, iſt ungeſchickt. Der Memph läſſt daher das *συνέρχονται κτλ.* ganz fort und ſagt bloß: ⁵³ Und ſie brachten Jeſu' zu den Hohenpriestern (Plural) und Presbytern und Schreibern, ⁵⁴ und Petrus folgte ihm u. ſ. w., ſo daſſ er ſich dem Texte von k anſchlieſſt, welcher lautet: et adduxerunt Iesum ad pontificem (Sing.!) et ferebas (lies ſcribas) et ſeniores, et Petrus et de longinquo ſequebatur illum etc. Überdies bringt man einen polizeilich dingfeſt gemachten Mann nicht ſofort zum Gerichtspräſidenten, waſ übrigens der Hohepriester gar nicht war, und Judas handelte Vs. 10 im Auftrage der Hohenpriester (Plur.).

Vs. 55 und der ganze Volkshaufe, so statt καὶ ὅλον τὸ συνέδριον Syrsin. Die Pesch verwandelt **ⲕⲏⲁ** = Volkshaufe, buchstäblich Masse in **ⲕⲁⲙⲓⲁ** = ihre Masse, ihr Anhang, der Anhang der ἀρχιερεῖς. Der griechische Ausdruck οἱ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ist unzutreffend, entweder ὁ ἀρχιερεὺς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, oder aber οἱ ἀρχιερεῖς und dann passt das συνέδριον nicht, da ἀρχιερεῖς hier ein technischer Ausdruck für Synhedriumsglieder ist. Alle Griechen, Arm, Lateiner und Ulf haben die falsche Lesart, aber der Memph korrigiert: **ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲁⲉ ⲛⲉⲛ ⲡⲓⲛⲁⲩⲧⲁⲛⲓ ⲧⲓⲣⲁ** = der Hohepriester aber und das ganze Synhedrion. Da nun Syrsin 15, 1 wieder **ⲕⲏⲁ** = ὁ λαὸς bietet, wo die Griechen ὅλον τὸ συνέδριον haben, und die Pesch **ⲕⲁⲙⲓⲁ** = συνέδριον korrigiert, — so haben wir es mit einer bewusst durchgeführten Variante zu thun, deren Sinn nach unsrer Erörterung über λαὸς und ὄχλος zu Matth 27, 20 unschwer zu beurteilen ist. — Ebenso ist die in Vs. 57 auftretende Lesart mit **ⲡⲥⲉⲩⲃⲟⲙⲁⲣⲧⲣⲉῖⲛ**, die AS* al 6, k und Sahid schon Vs. 55 beginnen lassen, und die Syrsin nicht anerkennt, nach der Bemerkung zu Matth 26, 59 zu betrachten. Dann ist aber **ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲛⲧⲉⲥ ⲉⲡⲥⲉⲩⲃⲟⲙⲁⲣⲧⲣⲉῖⲣⲟⲩⲛ ⲕⲁⲧ' ⲁὐⲧⲟῦ** eine schon in k eingedrungene Umarbeitung von **ⲁⲛⲉⲥⲧⲓⲥⲧⲉⲥⲁⲛ ⲕⲁⲧ' ⲁὐⲧⲟῦ**, wie Syrsin und Pesch bieten. In Pesch zeigt dann sogar noch die Satzbildung **ⲙⲁⲗⲁ ⲁⲥⲟ ⲡⲓ ⲡⲓⲧⲁ ⲡⲓⲧⲁⲕⲁ ⲕⲓⲟⲩⲁⲛⲓ ⲕⲓⲟ̅̅̅ⲥ** neben Syrsin **ⲙⲁⲗⲁ ⲁⲥⲟ ⲡⲓ ⲡⲓⲧⲁ ⲡⲓⲧⲁⲕⲁ**, dass die Worte **ⲕⲓⲟⲩⲁⲛⲓ ⲕⲓⲟ̅̅̅ⲥ** eine sichernde Glosse

sind, die ich durch Klammern markiere: Leute aber standen auf wider ihn [Zeugen der Lüge] und sprechen. Hier ist Zeugen der Lüge von Pesch in das Wortgefüge des Syrsin eingefügt. — Indem der alte Text in Syrsin sowohl nach Matth als nach Mark sagt, die Synhedristen hätten Zeugen gesucht, lässt er den Prozess Jesu' als improvisiert erscheinen, sonst hätten sie die falschen Zeugen bereit gehalten. Jesu' wurde gelegentlich gefangen, und als sie sich seiner bemächtigt hatten, ergriff Kayâfa die Gelegenheit den Synhedristen ein Urteil zu entreissen, bei dem weder der Klagepunkt fixiert, noch die allerdings später codifizierte Prozessordnung eingehalten ist, wie zu Matth 27 eingehend dargelegt ist. Dass er das Urteil den Richtern entriss, zeigt die Lesart des Syrsin in Vs. 63 wo in meiner Übersetzung fälschlich gedruckt ist: Was also sind **uns** Zeugen nötig, der Syrsin hat vielmehr in Wahrheit: Was also sind **euch** Zeugen nötig, und so ist der Text dort zu verbessern. Das ist keine Variante zwischen ἡμῶν und ὑμῶν, denn griechisch steht ἔχομεν und Syrsin drückt also aus: τί ἔτι χρείαν ἔχετε μαρτύρων. Hat man dies erst begriffen, dann fliesst die Rede des Hohenpriesters Vs. 63 ff. richtig weiter. Er redet, da die bisher erhobenen Zeugnisse wegen ihrer Widersprüche untereinander zur Verurteilung nicht genügen und andre nicht zur Hand sind, das Richterkollegium an: Wozu braucht ihr überhaupt Zeugen, ihr habt die Lästerung selbst gehört, was scheint euch? So entreisst er ihnen die Verurteilung, ohne dass irgend wie festgestellt wäre, worin die Lästerung bestanden haben soll, wie zu Matth 26, 65 dargelegt ist.

Die Lesart χρείαν ἔχετε statt ἔχομεν ist in dem kritischen Apparate bei Tischendorf und Tregelles nicht angeführt, nur Lachmann hat sie aus c notiert, wo gelesen wird: Quid amplius quaeritis operam testimonii. Dazu kommt aber noch k mit: quid athuc opus est vobis testibus und der Memph mit **or ou etetenepchia uuoq uueope** = quid adhuc egetis testimonio. So stehen Altsyrer, Altlateiner und der Memph zusammen gegen Ulf, Arm und Sahiden nebst der griechischen Masse und dem Hieronymus. Ihnen ist es ergangen wie mir selbst bei dem Drucke der Übersetzung, der im Gedächtnis haftende Matthäustext 26, 65 hat die Augen geblendet, mir wie jenen. Von Einzelheiten verdient Beachtung, dass Vs. 58 סתר statt שרע von der Zerstörung des Tempels gebraucht ist (vgl. zu Matth 5, 17 P. 73) und dass Mark Vs. 60 das Beschwören des Hohenpriesters weglässt. Geschieht dies darum, weil seinen Lesern die jüdische Rechtsbedeutung des Ausdrucks (zu Matth 26, 63 ff.) nicht klar war? Ferner muss doch darauf noch einmal hingewiesen werden, dass die jüdische Lehre zwar einen Messias, den Sohn Davids, und einen Messias, den Sohn Josefs oder Ephraims, kennt,

aber keinen Messias den Sohn Jahwe's, — wie kommt also der Hohepriester dazu seine Frage in der letztern Form zu stellen. Der Ausdruck: **בֶּן דָּוִד וְהַמְּבֹרָכ** = Der Sohn des Gesegneten, deckt den jüdischen Ausdruck **בְּנֵי כְּרִיף הוּא**, was pseudojüdische Gelehrsamkeit ist, denn der Ausdruck hebraisiert, die Sache ist absolut unjüdisch. Wichtiger aber als dies Alles ist Vs. 62.

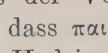


Vs. 62 Ich bin es. Das ist eine Erklärung des **ὁ εἶπας** aus Matth 26, 64, die ebenso kühn ist, als sie dem wahren Sinne dieser Wendung nicht entspricht, durch welche Jesu' die ihm an Eidesstatt abgeforderte Erklärung bei Matth zurückweist. Der Sinn der Wendung ist zu Matth 26, 25 klar gestellt und selbst Luk 22, 68, 70 wagt die von Markus beliebte Deutung nicht. Hätte sich Jesu' dem Hohenpriester gegenüber schlechthin für den Messias erklärt, während er doch den Juden das Weltreich nicht verschaffen wollte, so hätte er ihn getäuscht, da beide Teile mit dem Worte Messias einen ganz verschiedenen Begriff verbunden hätten, und Jesu' etwas ganz Anderes meinte als der Hohepriester. Darum aber gilt für Markus schon der veränderte zum Welterlöser umgebildete Messiasbegriff, wenn er sich Jesu' für den Messias erklären lässt, und nicht mehr der national beschränkte jüdische Messiasbegriff. Für den jüdischen Nationalmessias hat sich Jesu' nicht erklären können und wollen, daher ist der „Ich bin es“ des Messias eine kirchliche Formulierung, die der Lage der Zeit Jesu' selbst nicht entspricht. Das echte Judentum liegt ausserhalb der Sphäre des Markus.

Auf den Wolken des Himmels, also **ἐπὶ** nicht **μετὰ τῶν νεφελῶν**. So lesen G. 1. 11. 28. 33 al fere 25; a (super) Sahide und Pesch behält das bei. Vgl. zu 13, 26. Markus benutzte die echte Septuaginta, das **μετὰ** ist Korrektur nach Theodotion.

Vs. 63 über **χιτῶνα** so Pesch oder **χιτῶνας** ist aus Syrsin Nichts zu entscheiden.

Vs. 65 auf ihn zu speien und zu schlagen ohne den Zusatz vom Verhüllen des Gesichtes. Die Aufforderung zu prophezeien ist nach der Ankündigung in Vs. 62 Persiflage, bei der dies **περιχάλπτειν** fehlt wie auch in D af. Wer es zugesetzt hat, der dachte daran, dass ein Prophet auch mit verhülltem Auge wissen musste, wer ihn schlug und ihn bezeichnen konnte. Diese Allwissenheit der Propheten, die hier von den Ratsmitgliedern verhöhnt wird, war ein Glaubensartikel nach der Lehre der Clementinischen Homilien, wo 3, 11 zu lesen ist: Ein wahrer Prophet ist derjenige, der alles jederzeit weiss, dazu noch die Gedanken aller, ohne Fehl, wie einer der über das Gericht Gottes volle Gewissheit hat. Jesu' wird daher als **ἐνφύτῳ καὶ ἀενάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἐπιστάμενος** wie von den Clementinen, so hier von den jüdischen Häschern vorgestellt.

Diese Vorstellung von der Natur der Propheten, die mit der viel ventilierten Frage nach der Ekstase nichts zu thun hat, muss vielfach angenommen gewesen sein, aber auch bestritten, denn die Clemen-
tinen bemerken Kap. 13, die Majorität schreibe dem wahren Pro-
pheten kein ununterbrochenes Wissen zu, er wisse vielmehr nur,
wenn er den Geist hat, was dann verworfen wird. Dass sich übrigens
die Synhedristen zu falschen pöbelhaften Rohheiten sollten haben
hinreissen lassen, ist ebensowenig annehmbar, wie dass Pilatus persön-
lich die Geissel genommen haben soll, was Syrsin k und Memph
Mrk 15, 15 ebenfalls nicht ausdrücken. Dass Syrsin nicht aus sach-
lichen Bedenken änderte, zeigt Matth 27, 26, wo er das Geisseln
ausdrückt. Er hat also in seinem Mrk Pilatus' Geisselung, und so
auch hier das Verhüllen des Gesichtes noch nicht gelesen. Beides
ist der Zusatz einer Phantasie, die das Leiden steigernd ausmalte.

Vs. 66—72. Aus der Verleugnungsgeschichte ist von Einzel-
heiten hervorzuheben, dass παιδίσκη = , junges Weib, —
im Steuerdekret des Hadrian heisst עלם וטרן Sklave und Veteran-
sklave¹ — Sklavin bedeutet, wie ich übersetzt habe, dienende
freie Mädchen sind im Oriente ein Unding; — dass k und Pesch Vs. 68
die Worte „und ich verstehe nicht“ (ܠܐ ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ) weglässt,
die Syrsin mit SBD hat, und dass mit demselben Rechte, mit dem
 übersetzt ist: „Was sagst du?“ auch übersetzt
werden kann: ich verstehe nicht, was du sagst. Über οὐ τί oder τί
οὐ giebt das keine Entscheidung. — Vs. 69 sah ihn eine Sklavin.
Man kann auch die Sklavin übersetzen, Pesch aber hat um die
Identität der ersten und zweiten Sklavin festzustellen, ܡܐ = illa
ipsa eingeschoben, und da sie für nötig befunden hat, das illa ipsa
besonders auszudrücken so war es für sie nicht das Natürliche den
ihr vorliegenden Text des Syrsin so zu verstehen, sondern sie sicherte
dies Verständnis durch den Einschub. Syrsin verstand darunter
eine zweite Sklavin, wie auch c schreibt: rursum autem cum vidisset
illum altera ancilla und a cum vidisset iterum puella, vorher ancilla²,
und der Memph, der nur ܬܚܝܬ d. h. ἡ ἄλλη ausdrückt statt des ἡ
παιδίσκη, wofür in andern Mss  = eine andere Sklavin
erscheint. Ist es dieselbe Sklavin, so lügt Petrus einmal und beharrt
bei seiner Lüge, sind es verschiedene Personen, so leugnet er wirk-
lich dreimal.

¹ Vgl. Reckendorf in Zeitschrift der deutsch. morgenl. Ges. 42 P. 403, 404.
Das griechische war παῖς, doch ist das in der Inschrift nicht vorhanden, da die
Zeile zerstört ist. — Die θυρωρὸς 2 Sam 4, 6 LXX = Jos. Arch. 7, 2, 1 war Sklavin.

² Dagegen schreibt k illa ancilla und identifiziert damit die beiden Skla-
vinnen, während in den andern Lateinern und im Arm die Sache unentschieden
bleibt.

Wird mit AD Vs. 68 καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησε gelesen, so ist die Erzählung auf den Kinderstil gestellt, wo jedes Moment besonders betont werden muss. Auch sachlich ist es unwahrscheinlich, dass dann doch erst der zweite Hahnenschrei den Petrus aufmerksam gemacht hätte (Meyer-Weiss). Es fehlt aber der Zug in Syrsin SBL Evgl. 17, c, Memph und diese Darstellung ist feiner. Wie sekundär der Einschub ist, zeigt neben dem Umstand, dass Pesch ihn hat, der Memph, wo die dritte Hand in einer Handschrift nachträgt **κατοτη λοταλεκτωρ πορτ** = εὐθὺς ἀλέκτωρ ἐφώνησε, also das verräterische εὐθὺς auftritt. Nur Westcott-Hort tilgen das Glied, Tischendorf behält es inkonsequent bei, Lachmann klammert es ein, Tregelles erhält es nach **ACDΠX** al.

Vs. 70 fehlt die Erläuterung καὶ ἡ λαλιὰ σου ὁμοιάζει, die Pesch nachträgt, in Syrsin wie in SBCDL, Altlat ka'c, Sahid, Memph, Arm. Aber es steht in **AA**. — Dies kritische Bild verschiebt sich sofort in Vs. 72, denn dort ist εὐθὺς in Syrsin, A, Memph, Sahid, Ulf nicht vorhanden, während es mit Pesch,² ABL, Arm, Altlat kac aufweisen. Es zeigen sich alle diese Texte als Ergebnisse eines eklektischen Verfahrens. Die Lücke in Vs. 72 ist nach Vs. 30 zu **και με** **κα** [**και**] zu ergänzen. Das ἐπιβαλὼν drücken Syrsin, Pesch, Arm, Ulf durch „beginnen“ aus, wie D al. ἤρξατο deuten, der Memph übersetzt deutlich ἐπιβάλλειν durch **γι τοτη** = ponere manum suam, dem dann der Sinn „anfangen“ zukommt. Es heisst nicht bemerken.

XV, 1. Das εὐθὺς, sachlich ungehörig, fehlt in Syrsin ac Sahid, Äth, das **και** in Pesch zeigt, dass es sekundär ist. — Und das ganze Volk statt ὅλον τὸ συνέδριον. Die Gruppierung, die allgemein gelesen wird, und in Pesch durch **και** eingesetzt ist, ist sachlich verkehrt. Das Synhedrion bestand aus Schriftgelehrten. Man kann sagen das Obertribunal (= Synhedrion) höhere Beamte (= Älteste), sonstige Juristen (= Schriftgelehrte), aber man kann nicht ordnen: höhere Beamte, sonstige Juristen und das Obertribunal. Hat man das sich klar gemacht, so leuchtet ein, dass die Lesart „das ganze Volk“ natürlich ist. Sie ist gewählt damit „das ganze Volk“ schuldig wird, wenn es Jeſu' Blut auf sich und seine Kinder will kommen lassen. Die hiesige Lesart ist nur Konsequenz von der in 14, 55, in den Varianten hier wie Matth 27, 20 steckt Konsequenz und System. Das Unnatürliche der Wortordnung im Griechischen an dieser Stelle, gegenüber dem alleinstehenden Syrsin spricht für diesen. Vgl. zu 14, 55. — dem Pilatus. Pesch setzt zu dem Hegemon, was sonst unbezeugt.

¹ In a fehlt sogar auch das: nam et Galilaeus es.

² Da sie **και** hat, so ist es in syrischen alten Mss. gewesen, sonst würde **και** stehen. Syrsin aber erkennt es nicht an.

Vs. 2. du sagst (es) oder hast (es) gesagt ist zu Matth P. 382 genügend erörtert. Auch hier lernt man aus Vs. 10, dass Pilatus den Ausdruck nicht als Bejahung verstand, er hätte sonst Jesu' für irrsinnig erachten müssen. Vgl. Vs. 12: den **ih**r den König der Juden nennt. Er selbst nannte sich nicht so.

Vs. 3 und er gab ihnen keine Antwort. Diese notwendigen Worte, die in Pesch nach der griechischen Redaktion gestrichen sind, finden sich bei Origenes 4, 387^d, in ΝΥΔ, 33, 131, der Ferrarigruppe 13. 69. 124 al 40, in ac Sahid, Arm, Äth. Die neueren Herausgeber mussten sie nach ihren kritischen Prinzipien streichen. Aber warum sollen sie aus Matth 27, 12 stammen, da sie notwendig sind?

Vs. 4 wie sie wider dich zeugen, so Syrsin mit der Masse der Griechen ΑΔ u. s. w. nebst Pesch, Sahid (Mingarelli), Arm, Ulf gegen die Altlateiner und sBCD 1. 48^{ev}, welche κατηγοροῦσι haben. Liegt hier nicht wirklich einmal „Konformation“ mit dem κατηγοροῦν von Vs. 3 vor?

Vs. 6—7. Ich ergänze die Lücken nach Pesch und der Zeilenlänge mit allem Vorbehalt so:

| | | |
|-----------------|----------|--------------------------------------|
| [ܐܢܬܝܢܐ ܕܢܚܝܬܐ] | ܐܢܬܝܢܐ | gab (Antwort, [so dass sich wun-] |
| ܨܠܬܐ ܕܐܬܐ | | derte Pilatus. |
| [ܐܢ ܕܝܬܐ ܕܐܬܐ] | | [An jedem Feste aber] |
| ܐܬܐ ܕܐܬܐ ܕܝܬܐ | | löste er ihnen |
| ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ | | einen Gefangenen, wen immer |
| [ܐܬܐ ܕܐܬܐ] | ܐܬܐ ܕܐܬܐ | sie forder[ten von ihm.] |
| ܕܝܬܐ ܕܐܬܐ ܕܝܬܐ | | Und es war ein Gefangener, ein Mann. |

Die Pesch ist mit den Griechen hier und weiter in Einklang gebracht. Die Erwähnung der *στασιασταί* also Rebellen hat Syrsin nicht, worüber zu Luk 23, 19 zu vergleichen.

Vs. 8 und das Volk, so ܕܝܬܐ Syrsin und Pesch = *ὁ λαός* statt des *ὄχλος*, turba, *ܡܕܢܬܐ* und *ܡܡܢܝܢ* der übrigen Zeugen. Vgl. zu Vs. 1. Der Gebrauch von *λαός* statt *ὄχλος* setzt sich konsequenter Weise fort in Vs. 11, wo auch *k* populo ausdrückt.

Zu Gunsten der Ursprünglichkeit des *λαός* = ܕܝܬܐ spricht, dass Pesch Vs. 8 *λαός* behält, aber Vs. 11 in ܕܝܬܐ = *ὄχλοι* korrigiert. Man sehe:

| | | |
|----------------------|---------------|----------------|
| Syrsin 1 <i>λαός</i> | 8 <i>λαός</i> | 11 <i>λαός</i> |
| k 1 consilium | 8 turba | 11 populus |
| Pesch 1 synhedrium | 8 <i>λαός</i> | 11 turbae. |

Dazu ist die Note zu Vs. 15 in Betracht zu ziehen. Vgl. Luk 23, 13, 18, wo *λαός* und *παμπλήθει* wechseln. — dass er (es) ihnen thun sollte statt des nicht eben sprachlich klaren *καθὼς ἐποίηι αὐτοῖς*.

Vs. 11 ist **ܐܡܥܐܪ** = sie erlaubten ein Schreibfehler für **ܐܡܥܐܪܐ** = sie überredeten = D ἔπεισαν, cff²k persuaserunt, d und a suaserunt Sahid, Arm und Γ 131. 238 al., welche ἀνέπεισαν lesen. Unzulässig ist ἀνέσεισαν sBA, das Pesch mit **ܐܠܦܐܘ** einsetzt; und Memph durch **ܐܪܟܝܘ** = commoverunt. Man kann eine Menge nicht zu etwas erschüttern¹, wohl aber überreden.

Vs. 12—14 die Ergänzungen sind nach der Pesch gemacht, und des Raumes wegen Vs. 12 **ܐܪܬܐ** = πάλιν gestrichen. Dies πάλιν ist griechisches Wanderwort. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Syrsin und Pesch ist nach der Textlage ausgeschlossen. Höchstens könnte statt **ܐܡܥܐܪ ܡܐ ܐܡܥܐܪ** = sie aber schrieen gestanden haben **ܐܡܥܐܪ ܐܡܥܐܪܐ** = und sie schrieen.

Vs. 15 wollte den Willen des Volkshaufens thun. Hier drückt Syrsin also ὄχλος aus, was nach der Bemerkung zu Vs. 8 sehr auffallen muss. Das Rätsel löst sich durch die Einsicht, dass das ganze Glied unecht ist. Es ist in den Grundtext eingesetzt, und dann in Syrsin schon eingedrungen, der hier nicht rein geblieben ist, wie wir ihn schon im Gebrauche des Namens Petrus und in der Behandlung der Partikel εὐθὺς u. dgl. m. als überarbeitet erkannt haben. Das Glied βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι fehlt in Dkff², es erscheint in Syrsin gegen seinen sonstigen Sprachgebrauch mit **ܕܡܐ** = ὄχλος, er bietet statt des Wanderwortes τὸ ἱκανὸν vielmehr τὸ θέλημα, und dies θέλημα statt ἱκανὸν wird bewährt durch Memph, der **ܡܡܬܥܝܬܐ**, und durch Arm, der **ܡܠܝܬܐ** (beides voluntas) liest, und es wird in Pesch beibehalten. Dies Wort verrät, dass der Zusatz aus Luk 23, 24 eingefügt ist, denn auch in dieser Stelle hat Syrsin voluntas (**ܡܡܬܥܝܬܐ**) statt αἵτημα, und hier ist αἵτημα in Pesch als **ܡܠܝܬܐ** korrigiert und wird allgemein bei Griechen, Lateinern, Memph und Arm gelesen. Der Umstand, dass das für Syrsin ungehörige ὄχλος an einer in D und Altlateinern fehlenden Stelle auftritt, deren Wortordnung im Griechischen schwankt, und deren ἱκανὸν von den orientalischen Übersetzungen verleugnet wird, welches in der Verbindung τὸ ἱκανὸν ποιεῖν, satisfacere in den Evangelien ein Hapaxlegomenon ist² — spricht deutlich genug. Mth 27, 26 hat das Glied auch nicht, es ist ein ausmalendes Nichts.

Der Sinn des Schlusses ist: tradidit illis Iesum, ut caesus crucifigeretur, auch der Schein, als ob Pilatus gezeißelt hätte wird vermieden. Genau so schreibt der Memph: Er übergab ihnen Jesu' um ihn zu geißeln, dass sie ihn kreuzigten. Die Juden sollen

¹ Diodor 13, 91 und 14, 10 heisst ἀνασειώ aufregen, beängstigen, Dion. Hal. 8, 81 heisst es die Masse erregen, beunruhigen.

² Act 17, 9 ist nicht zur Verteidigung zu gebrauchen.

also geisseln und kreuzigen, nicht römische Soldaten, und in dieser Beleuchtung betrachte man nun Mark 10, 33, Mtth 20, 19, wo die Griechen einmütig τοῖς ἔθνεσιν haben, die hier nach Vs. 8 τῷ ὄχλῳ schreiben, was selbst für τῷ λαῷ eingestellt ist. Welch gewaltige Umgestaltung der Leidensgeschichte liegt hier vor! Wer tötete? Römer oder Juden? Syrsin bleibt in dieser Gestaltung der Erzählung in Matth und Mark ganz konsequent. Vgl. Luk 23, 23—26.

Vs. 16 Aus dem soeben Dargelegten folgt, dass hier im Zusammenhange die Soldaten jüdische Tempelsoldaten sind wie Luk 23, 36, und dass σπείρα nicht eine römische Cohorte bezeichnet, sondern eine Abteilung der Tempeltruppe, die Luk 22, 52 und Matth 26, 47 thätig ist. Bei Matth 27, 27 sind es die Soldaten des Pilatus. Ich weise dabei auf Joh 18, 28, wo die Juden das Prätorium nicht betreten, aber Jesu' Vs. 33 hineinbefohlen war, und ihn die Soldaten, die hier als römische gedacht sind, verspotten 19, 2, was gar nicht motiviert ist, und Vs. 4 widerspricht, wo ihn Pilatus für unschuldig erklärt. Und da sollen ihn vorher die Soldaten des Pilatus als Judenkönig verhöhnt haben!¹ Nach dieser Johannesstelle könnte im Matth statt „die Soldaten“ geändert sein „die Soldaten des Landpflegers“. Aber auch Joh sagt 19, 16 noch, dass Pilatus Jesu' den Juden übergab, und dass diese ihn zum Kreuzigen geführt haben. Damit stimmt dann wieder 19, 19 nicht, wo Pilatus die Inschrift für das Kreuz verfasst. Johannes ist nicht konsequent in der Darstellung, er beruht auf Umarbeitung. So wie es jetzt steht, ist es nicht von einer Hand.

In Mrk 15, 16 ff. kann man ohne Anstoss Tempelsoldaten als Subjekt denken, und für Vs. 23, wo der gewürzte Wein, der dem Verurteilten vor dem Tode gegeben wurde, vgl. zu Matth 27, 34, erwähnt wird, muss man sie sogar denken, nur die unbewusste Übertragung der Vorstellung aus dem durch „die Soldaten des Landpflegers“ alterierten Matth 27, 27 verursacht es, dass hier an eine Palastwache oder Leibgarde des Pilatus gedacht zu werden pflegt, die dann die ganze σπείρα = Kohorte herbeigerufen haben sollen. Was gieng die römische Garnison der Judenkönig an? Gar Nichts.

Vs. 19 Verhöhnern, schlagen, speien, so ordnet auch 10, 33 und dort soll es „das Volk“ thun. Matth 27, 30 ordnet anders, und übergeht 20, 19 das Speien.

Vs. 20 Das ~~οὐρανῷ~~ hat schon Frau Lewis in ~~οὐρανῷ~~ verbessert.

Vs. 21 übergeht Syrsin παράγοντά τινα, wie auch N und Memph

¹ Dabei geht Jesu' 19, 5 aus dem Prätorium und ist doch 19, 9, 13 darin. Die natürliche Erzählung ist durch die Absicht den Erlöser mit der Dornenkrone heraustreten zu lassen umgebildet.

nach Codex S, d. i. De Lagarde's Catene, das entsprechende **εϋκνωσ** nicht hat. Es ist in den griechischen Mss. Wanderwort. Vs. 24 fehlt **τις τι ἄρη**, das Pesch nachträgt, auch in D 157 ^{zserv}kff²ⁿ. Es ist unnütze kommentierende Erweiterung. Vs. 27 hat c die Namen der Räuber, Zoathan rechts, Chammatha links. Vs. 28 fehlt in Syrsin wie in sBAk, Sahid, Memph, in dessen Mss. er aber nachgetragen ist. In Pesch erscheint der Vers, den die Masse der Griechen und Lateiner, Arm und Ulf haben.

Vs. 29 und sie schmäheten ihn, nämlich die Räuber, was in den Griechen durch **καὶ οἱ παραπορευόμενοι** geändert wird. Dies „und die Vorbeigehenden“ fehlt mit Vs. 28 in Syrsin. In D, Altlat ck, Vulg, Euseb Dem. ev 498^d ist **παράγοντες** ausgedrückt. Die Schwankung steht hier neben einem fehlenden Verse. Aber der Schluss von Vs. 32 macht die Lesart des Syrsin unsicher, da dort die Räuber besonders erwähnt werden. Ich bin geneigt Syrsin hier für original zu halten und den Schluss von Vs. 32 **καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι κτλ.** für unechten Nachtrag anzusehen, der in Folge des Einschubs von Vs. 28 nötig wurde, oder doch sich zu empfehlen schien. Für **حسب** korrigiert der Nachtrag **مما** was selbstverständlich.

Vs. 33—34 Syrsin lässt **ἐφ ὅλην τὴν γῆν** aus, womit er allein steht. Er bringt nicht den Wortlaut **ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι** sondern die Übersetzung, bei der **λεμα** in **lemana** (**لعمنا**) geändert werden musste. Da dies jeder Leser verstand, so musste das **ὅ ἐστιν μεθερμ. ὁ θεός μου κτλ.** ausfallen. Das auf Verwechslung von Eli (**ἐλ**) und Elia beruhende Missverständnis der Hörer wird durch die Form Eloi allerdings schwer begreiflich, und die Lesart **Ηλει κτλ.** in Dk passt allein für den Zweck. In Betreff des **ὀνειδισας** statt **ἐγκατέλιπες** ist aus Syrsin Nichts zu entnehmen. Dass dies Wort nach i in opprobrium dedisti gefasst werden soll, während c exprobrasti me und k me maledixisti übersetzen, ist wohl deutlich, aber auch nach Harnack's Untersuchung (Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1901. Febr.) ist zu fragen, wer konnte **שבק** oder **עוב** mit „lästern“ übersetzen? Niemand! Auch Mrk nicht, selbst als „denkender“ Übersetzer. Das in opprobrium dare ist christologische Reflexion.

Vs. 36 und sie sprachen: Lasset setzt Vs. 35 fort, die dastehenden Leute sind Subjekt. So Syrsin statt **λέγων ἄφετε**, wo D **ἐπότιζεν αὐτὸν λέγων** weglässt, das d hat. Die Ferrargruppe 13. 69. 124. 346 verwandelt auch das Vorangehende **καὶ δραμόντες ἐγέμισαν κτλ.**, zum Zeichen, dass hier eine Störung vorliegt. Syrsin löst die Schwierigkeit. — Dd schreiben Sing. **ἄφες**; er soll ihn nicht tränken.

Vs. 39. Dieser ohne den Zusatz Mensch. — Das **אם מן כולא** entspricht einem **ὁ υἱὸς θεοῦ ἐστίν**, nicht dem **υἱὸς ἦν θεοῦ**. Auch der Memph hat **אשרי** = **ὁ υἱός**, aber in den Mund eines

durch Centurio als römisch gekennzeichneten Mann passt das nicht, es ist dogmatische Rektifikation. — D ist hier schrecklich redigiert.

Vs. 40 Es sind die Frauen aufgezählt, 1. Maria Magdalene, 2. Maria, Tochter Ja'qobs des kleinen und Mutter des Josef, 3. Šalom(e). Zu ihnen kommen aber noch viele Andere, die ihm in Galiläa gedient hatten. Dies ist in den Griechen weggelassen, es ist aber nur Umstellung der Glieder — nicht eines Spättern sondern des Markus selbst aus Matth 27, 56. Die Texte verhalten sich so:

Syrsin καὶ Σαλώμη, αἱ ἐλθοῦσαι μετ' αὐτοῦ ἐκ Γαλιλαίας καὶ ἄλλαι
Griechen καὶ Σαλ., αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν

Syrsin πολλαὶ, αἱ διηκόνουν αὐτῷ αἱ ἀναβέβηκεισαν μετ' αὐτοῦ

Griechen αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι

Syrsin εἰς Ἱεροσ.

Griechen αὐτῷ εἰς Ἱεροσ.

Vgl. zu Matth 27, 56.

Vs. 42 Und es war am Sabbath ist wegen der berichteten Arbeit so auffallend, dass eine Beseitigung sich uns aufzwingt. Das **ⲕⲁⲃⲁⲩⲥ** ist einfacher Schreibfehler für **ⲕⲁⲃⲁⲩⲥ**, der durch die Glossierungsarbeit entstanden ist. Zur näheren Prüfung ziehen wir Dck herbei. D hat: καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ (Cod. επι) ἦν παρασκευῇ· ὃ ἐστὶν πρὶν σάββατον wo k nur hat: serum autem cum factum esset cene pure¹ sabbati. Sieht man cene pure für Verderbnis aus parasceue an, dann zeigt es sich als Glosse zu ὀψίας, denn es wird griechisch: ὀψίας δὲ γενομένης [παρασκευῆς σαββάτου] ἦλθεν Ἰωσήφ und das προσάββατον, πρὸς σάββατον, πρὶν σάββατον fehlt, da es nach παρασκευῆς σαββάτου sinnlos ist, wie es auch im Syrsin nicht da ist. Dazu stellt sich c, in welchem gelesen wird: et cum sero esset factum, quod est parasceue sabbati, venit Ios., und da das quod est parasc. als Erklärung von sero sinnlos ist, so ergibt sich, dass das ganze quod est eingesetzt ist, und dass k und c von Haus aus dasselbe boten. Sie geben die richtige Zeitbestimmung wie D, wenn man seine unnütze Glosse ὃ ἐστὶν πρὶν σάββατον ignoriert. Lässt man in Pesch die analoge Glosse fort, so hat sie sachlich auch wie der unglossierte oder der durch σάββατον halb glossierte k

ⲕⲁⲃⲁⲩⲥⲁⲩⲧ ⲕⲁⲃⲁⲩⲥ ⲕⲁⲃⲁⲩ ⲛⲁⲟ = et cum vespera esset parasceues

[**ⲕⲁⲃⲁⲩ ⲛⲁⲟ ⲁ̀ⲛⲧⲁⲕⲁⲩ**] = [quod est ante sabbatum].

Und daraus dürfte sich als Urform für k und Pesch ergeben καὶ ὀψίας γενομένης παρασκευῆς, die dann bedeutet: als es Freitag Abend geworden war, die aber verschiedentlich glossiert ist. Als Nach-

¹ So P. 22 im Textabdrucke, aber P. 121 ist cena pura abgedruckt und dies für eine paraphrastische Abkürzung anstatt ὃ ἐστὶν πρὸς σάββατον erklärt.

wirkung solcher erklärenden Arbeit sehe ich die Lesart in Syrsin an, in der sabbatum Versehen für vespera ist. Er hat:

ܐܘܠܐ ܠܗܘܢ ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ = et erat Sabbato et venit Iosef, und es war ursprünglich ܐܘܠܐ ܠܗܘܢ ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ = et erat vespera et venit Iosef.

Die ursprüngliche Glosse war παρασκευῆς allein, durch die das rasche Erscheinen des Josef, der vor dem Sabbath bestatten wollte, sachlich erklärt werden sollte. Man hat zu lesen Und es war am Abend, weiter Nichts, dass der Sabbath noch nicht begonnen hatte, ergibt sich von selbst.

Vs. 43 Königreich des Himmels (der Himmel?) statt τοῦ θεοῦ, ein ganz seltsamer Ausdruck im Markus. Das weist auf eine dem Matth verwandte Quelle.

Vs. 46 brachte sie, die Leinwand, ܠܝܠܐ; wäre es für ܠܝܠܐ verlesen oder verschrieben, so würde es als Übersetzung von καθελὼν αὐτὸν heissen: er nahm Jesu' vom Kreuze herunter, aber auch wie es steht giebt es guten Sinn. — Die er gehöhlt hatte = ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ = quae cavata erat illi als Passivausdruck; Pesch streicht ܠܝܠܐ = illi, so dass sie dem ὁ ἦν λελατομημένον gleichlautend wird. Die Verbindung von ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ = volvit saxum, coniecit ist in Pesch durch Streichung von ܠܝܠܐ = coniecit geglättet.

Vs. 47 hatten gesehen, ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ, Plusquamperfectum. Daher D ἐθεώσαντο statt ἐθεώρουν NBA, und so der Memph ܠܝܠܐ ܠܝܠܐ viderant, der Arm ܠܝܠܐ im Aorist. Die Lateiner haben Perfectum cdf²q notaverunt statt viderunt, Hieron adspiciebant.

XVI Vs. 1. Der Kauf geschieht am Samstag Abend nach dem Aufgang der Sterne. Der Ausdruck διαγενομένου τοῦ σαββάτου ist sachlich richtige Erklärung des ἐπιφωσκούσης, das Matth 28, 1 steht, das aber in des Markus λίαν πρωί noch einmal verwendet ist, worüber zu Luk 24, 1 gehandelt ist. Die rasche Verbringung des Leibes in die Höhle am Freitag war vorläufig und schliesst eine spätere Salbung keineswegs aus.

Vs. 3—4 Über das Wälzen des Steines ist zu Matth 27, 60, gesprochen und zu Luk 24, 3 wird ein Nachtrag dazu gegeben werden. Das Wälzen des Steines ist danach völlig sachgemäss und unanfechtbar.

Vs. 6 Und er sprach zu ihnen. Hier sieht man, dass D recensiert ist, denn er hat msc¹ Form: αὐτοῖς ὁ ἄγγελος. — Die Wortstellung Jesu den Nazarener sucht ihr hat auch Cod. c Nazarenum quaeritis. — Cod. c streicht das „er ist nicht hier“ gänzlich und nähert sich D in den Worten: videte locum ejus ubi

positus erat. Cod. ff² mit *resurrexit non est hic videte ecce locum ejus ubi positus erat* kombiniert das ἵδε der Masse mit dem εἰδετε von Dc.

Vs. 7. Siehe er zieht. Cod. D mit ἰδοὺ προάγω zeigt deutlich Recension. Daher auch καθὼς εἶρηκα statt καθὼς εἶπεν bei Daff². Das „werden sie ihn sehen“ des Syrsin, das die Pesch nach ὁψεσθε korrigiert, ist eine merkwürdige Inconcinnität. 14, 28. Man fühlt wie hier redigiert ist. Auch der Satz: den Jüngern und Petrus (Kefa) ist alteriert, Petrus wird Nachtrag sein. In k ist das Ganze als wörtlicher Auftrag, den die Frauen überbringen sollen, in die erste Person gesetzt: Sed ite et dicite discipulis et Petro: Praecedo vos in Galilaeam, illic me videbitis, sicut vobis dixi.

Die Unterschrift besagt ausdrücklich, dass mit dem ἐφοβοῦντο γάρ das Evangelium des Markus zu Ende ist.

Da k in diesen Untersuchungen eine so wichtige Rolle spielt, so bemerke ich noch, dass im Journal of Theological studies V P. 88 die Ergebnisse einer Nachvergleichung der Handschrift von C. H. Turner und F. C. Burkitt veröffentlicht sind, in der auch das maledixisti Mark 15, 34, das Burkitt in demselben Journal I P. 278 bekannt gemacht hat, bestätigt wird.

LUKAS.

Lukas.

Lukas hat zwar Geschichte berichten wollen, und hat zu diesem Zweck die besten Quellen eifrig benützt, aber er hat die Aufgabe des Geschichtsschreibers im Sinn seiner und nicht unserer Zeit verstanden. Sein Absehen gieng nicht sowohl auf objektive Darstellung des wirklich Geschehenen als vielmehr auf eine schöne Gemüt und Geschmack der Leser wohlthuend ansprechende, religiös erbauliche Darstellung der idealen Wahrheit, die ihm wie dem ganzen Altertum unendlich viel höher stand, als die objektive reale Wirklichkeit. Pfleiderer.

Es ist mir verschiedentlich nahe gelegt worden, nach der Durchführung der Textprüfung auch die Resultate zusammenzufassen, welche sich für die Evangelien an sich, für die synoptische Frage und schliesslich für die Person Jeſu' selbst ergeben. Aber ich halte es noch nicht an der Zeit das zu thun, die Ergebnisse sind zu reich, vielfach zu überraschend und nach den verschiedensten Richtungen hin bedeutungsvoll, als dass sie sich so einfach zusammenstellen liessen. Ich brauche nur auf die Erörterung zu Mrk 1, 21; 6. 30; 7, 3; 8, 31; 10, 1 zu verweisen, oder die zu Matth 4, 25; 7, 28; 11, 23 ff.; 13, 13 (Mrk 4, 10) und zu Luk 22, 22 — und überhaupt auf die Stellen zu verweisen, welche über die Textkritik hinaus in die Kompositionskritik führen, um zu begründen, dass man unter diesen Umständen nicht ohne Weiteres in der Lage ist, sich mit den zur Zeit verbreiteten Theorien, mögen sie die synoptischen Fragen, oder Jeſu' Messiasbewusstsein oder die Urform der Abendmahlseinsetzung oder Probleme von ähnlicher Bedeutung betreffen, genügend auseinander zu setzen. Das verlangt Zeit und Ruhe, zu der mikroskopischen Arbeit meiner Untersuchungen muss auch die makroskopische Betrachtung kommen.

Überblickt man im Grossen die Ergebnisse für Markus, so sind sie der Annahme, dass in ihm die älteste Aufzeichnung vorliegt, nicht günstig. Er ist dem Judentum entfremdet, das doch für den geschichtlichen Jeſu' der Boden war, auf dem er wirkte. Ausserdem ist Markus vielfach übermalt, so dass höchstens der biographische Aufriss, nicht aber die Details der Malerei als relativ ursprünglich gelten können. Rücksichtlich der vollblütigen Schilderung der Wirklichkeit Jeſu' ist Matthäus ursprünglicher, was gar nicht ausschliesst, dass ihm sehr junge Stücke beigelegt sind, wie wir besonders

in der Analyse von Kap. 24—26 gesehen haben. Wer diese Zusätze betont, der wird die schliessliche Form des Matthäus spät setzen müssen, und in der That kann man späte Umarbeitungen nicht leugnen, — aber das hebt die andere Thatsache nicht auf, die nämlich, dass die Schilderung des Verhältnisses Ješu' zu seinen Zeitgenossen in den alten Stücken des Matthäus lebenswahr ist, im Markus aber nicht, für den das Judentum verblasst ist. Man erwäge nur den einen Umstand, dass Markus 12, 38—40 die Rede gegen die Pharisäer Matth 23 gekannt hat, und dass er es nicht der Mühe wert hält, sie aufzunehmen! Das konnte nur ein Mann thun, dem die wirklichen Kämpfe Ješu' nicht konkret vor Augen standen, und der von den Phylakterien und Siſith Mth 23, 5 zu reden Mrk 12, 38 kein Interesse hat. Und man betrachte die Versuchungsgeschichte 1, 12, die ein Auszug, nicht aber eine Vorlage ist, die später erweitert wäre. Denn bei Matthäus hat der Satan Gewalt über Ješu', während es eine der Grundanschauungen des Markus ist, dass „der Heilige Gottes“ über die Dämonen Gewalt hat, so dass er die Versuchungsgeschichte möglichst reduziert (Holsten). Das ist nicht das Ursprüngliche, sondern das Sekundäre.

Wie für Markus so ist auch für Lukas die Stellung zum Judentume von höchster Bedeutung. Verfolgt man diesen Punkt durch sein Evangelium so findet man den scharfen Gegensatz zwischen Ješu' und dem Pharisäismus abgemindert. Der tiefe Groll auf beiden Seiten ist verraucht, d. h. die wahren Verhältnisse Ješu' sind verwaschen. Statt ihrer tritt gleich am Anfange das universalistische Programm für das Werk Ješu' ein 4, 24, die wahre historische Thätigkeit Ješu' an den Juden verschwindet hinter seiner Wirksamkeit für die Welt. Das Judentum kennt Lukas nicht als politisch organisierte Gesellschaft, der Staat von Jerusalem ist gefallen, Judentum bedeutet ihm eine Religionsgemeinschaft, die über die Welt zerstreut ist und keine Gewalt mehr hat. Daher fehlt in der Bearbeitung der Bergpredigt 6, 20 jede spezifische Beziehung auf jüdische Verhältnisse, die Gerechtigkeit, die besser ist als die der Pharisäer Matth 5, 20, wird von einer universalen Moral abgelöst, und dem Glauben des Paulus das Thun des gemeinen Verstandes beigefügt, mit der für Lukas längst bekannten Bevorzugung der Armen, der die Verwerfung des Reichthums als solchen zur Seite steht. Ješu' wird darum nicht in die Hände der Hohenpriester, sondern in die der „Heiden“ gegeben Luk 18, 32, worüber meine Bemerkung zu dieser Stelle zu vergleichen ist. Die Ankündigung des Leidens ist Mt 20, 19; 16, 21, Mrk 10, 33; 8, 31 in der Grundform geboten, dass Ješu' den Hohenpriestern und von diesen dem Volke überliefert wird. Daraus wird Mt 17, 23, Mrk 9, 31: In die Hände der Menschen,

und das behält Luk 9, 43 bei, aber 18, 32 werden dafür die ἑθνῶν, eingesetzt und 24, 7 erscheinen „die sündigen Menschen“, was eine gemischte Lesart ist, die aus: „in die Hände der Menschen“ und aus in „die Hände der Sünder“ d. i. der רשעים kombiniert ist, wo dann die רשעים oder Sünder jüdisch-technisch die Heiden bedeuten. So deutet auf Grund von Gal 2, 15 auch Meyer-Weiss und bemerkt dazu lakonisch: „Anders Mt 26, 45“, — und das ist sehr richtig. Es bedeutet aber, dass der spezifische jüdische Messiasbegriff für Lukas keinen Wert mehr hat, und dass Ješu' Tod nicht für Israel allein, sondern auch für die Heidenwelt erfolgt ist. Neben der Aussendung der Zwölf steht die der Siebenzig oder Zweiundsiebenzig, die Lukas allein hat. Daher hat Lukas je nach den Quellen, denen er folgt, eine doppelte Stellung zum Judentum, dessen Reinheitsgesetze er 2, 22 besonders betont, und dessen Messiasbegriff er in der Geburts-geschichte vollkommen aufnimmt 1, 71; 2, 11, 38, um trotzdem später den Messias als einen zum Leiden bestimmten kennen zu lehren, also die paulinische Umarbeitung des Messiasbegriffes an die Stelle des echt jüdischen Begriffes zu setzen. Das geschieht principiell 24, 26, 45. Diese Verquickung des echtjüdischen und des frühchristlichen Messiasbildes macht sich auch in der Vorgeschichte geltend, denn die Stellung, die dem Johannes angewiesen wird, der 1, 17 in Geist und Kraft des Elias kommt, ist ohne den Vorgang von Ješu' Erklärung Matth 11, 14; 17, 12 (Mrk 9, 13) ebensowenig zu gewinnen,¹ als die Voraussage, dass Ješu' zum Zeichen eines Widerstreites der Rede werden wird, ohne ein Wissen von den im Judentum über Ješu' entstandenen Spaltungen gedacht werden kann. Und wie hier das Frühchristliche in das Jüdische eingearbeitet ist, so ist es auch mit dem Bilde der Maria geschehen, in deren hellen Jubel, die Mutter des Messias zu sein, der schwermütige Klang gemischt wird, dass sie eine mater dolorosa werden wird. Im Ganzen steht Lukas an einem Punkte der frühchristlichen Ideenbildung, an welchem die Leiden des Messias schon als prophetisch verkündigte angesehen waren, an dem aber der letzte Schritt der Gedanken-entwicklung noch nicht gethan war, der nämlich, dass das Israel nach dem Fleische als verworfen gedacht wird, an dessen Stelle das wahre Israel, d. h. die Kirche für die Auslegung der Propheten substituiert werden musste. Dieser Schritt wird darin vorbereitet, dass Ješu' von den Heiden getötet wird, sein Leiden gilt nicht mehr der Erlösung Israels, sondern der Erlösung der Welt. Darum ist dann in die altpaulinische Form, die wesentlich am Gegensatze

¹ Die Worte εἰ θέλετε δεῖξασθαι αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι finden sich nur bei Matthäus 11, 14, Lukas 7, 27 ff. übergeht sie.

gegen das aktiv wirksame Judentum seiner Zeit haftete, für die Universalkirche durch Lukas das Ethische aufgenommen, — das Praktische neben dem Metaphysischen, — und dadurch eine allgemein gültige Norm christlichen Lebens verkündigt. Holsten, Die synopt. Evgl., Heidelberg 1885, P. 210. Man kann das Evangelium des Lukas nicht schärfer und kürzer charakterisieren als es Holtzmann gethan hat in den Worten: Das dritte Evangelium zeigt einfach, wie das Heidenchristentum, welches eben zur katholischen Kirche auswachsen sollte, die urchristliche Überlieferung verstanden und sich mit ihr abgefunden hat. Bibl. Theol. des N. T. I, 454.

* * *

Von den bisher benutzten kritischen Hilfsmitteln scheidet k aus, der nur für Matth und Mrk vorhanden. Der curetonianische Syrer, der für Markus fehlte, steht uns wieder zu Gebote, als neu kommt hinzu der syrische Text in den Citaten von Cyrills von Alexandrien Kommentare, der aus dem von Cyrill gelesenen Griechischen direkt gemacht ist, also nur für griechische Überlieferung zeugt und mit der Kette der syrischen Bibelübersetzungen nicht wesentlich zusammenhängt. Der Text ist von Payne-Smith in Oxford 1858 herausgegeben und übersetzt.

* * *

Obwohl ich mich nach der vorangehenden Erörterung von zwei Synoptikern möglichst zu beschränken gesucht habe, so ist doch des Eigentümlichen im Lukas so viel, dass der Stoff mich zu Untersuchungen gezwungen hat, die länger geworden sind, als mir selbst lieb war. Ich übergebe sie nun der Prüfung der Sachkundigen, mögen sie die Konsequenzen ziehen, wo ich das Material biete.

* * *

Vorwort 1, 1—4. Die Form dieses Vorwortes: Da viele . . . so will auch ich — ist eine gewöhnliche Einleitung, die nicht nur bei dem Arzte Dioscorides von Anazarba circa 64 p. Chr., sondern auch bei Josephus und ähnlich bei Aristee vorliegt, der so einleitet: ἀξιολόγου διηγήσεως ὃ Φιλόκρατες συνεσταμένης . . . πεπειράμαι σαφῶς ἐκθέσθαι σοι, κατελιγνὼς ἦν ἔχεις φιλομαθῇ διάθεσιν . . . Dioscorides beginnt: πολλῶν συνταξαμένων περὶ τῆς τῶν φαρμάκων σκευασίας . . . φίλτατε Ἄρσει παράσομαι σοι παραστῆναι κτλ. Josephus sagt Contra Apionem I, 1 ἐπεὶ συχνοὺς ὅρῳ ταῖς . . . ὑπὸ τινων εἰρημέναις προσέχοντας βλασφημίαις . . . φήθηεν δεῖν γράψαι συντόμως κτλ. Und der jüdische Krieg wird mit dem Satze eröffnet: Ἐπειδὴ τὸν πόλεμον . . . οἱ μὲν . . . σοφιστικῶς ἀναγράφουσι οἱ δὲ . . . καταφεύδονται . . . προσέθήμεν ἐγὼ κτλ.

Syrsin Weil viele haben schreiben und erzählen wollen = **ܐܘܬܪܬܐ ܕܚܝܐ** statt ἀνατάξασθαι διήγησιν, woraus Pesch dann durch **ܕܚܝܐ ܕܚܝܐ** = conscribere historias den alt-syrischen Text an die griechische Form angeähnel hat. Da Schreiben **ܕܚܐ** nicht schlechthin ἀνατάξασθαι ist, wofür Hrs **ܩܪܐ** gebraucht, und Pesch doch das Schreiben, das durch Syrsin in der syrischen Kirche geläufig war, beibehält, so fragt man sich, ob nicht Syrsin vorfand: ἀναγράφειν καὶ διηγῆσθαι. Das ἀνατάξασθαι διήγησιν = eine Erzählung ordnen klingt merkwürdig, es scheint leichter zu verstehen, wenn man denkt: aufzuschreiben, somit zu erzählen. Ist ἀνατάξασθαι διήγησιν original? Blass Lukas 1897 P. XII deutet ἀνατάξασθαι als e memoria repetere et componere nach der Phrase ἀναταττόμενος τὰ μαθήματα καὶ μελετῶν, die Plutarch Mor. 968 CD von einem dressierten Elefanten gebraucht wird, in dem Sinne: repetens memoriam eorum quae docebatur.

Vs. 6 ohne Tadel in ihrem ganzen Leben. Ich habe **ܕܝܢܐ** mit Leben übersetzt, weil es der Sinn fordert und der Sprachgebrauch erlaubt, es bedeutet aber auch habitatio domicilium. Der Passus entspricht einem καὶ ἄμεμπτοι ἐν πάσῃ τῇ κατοικίᾳ oder διαίτῃ oder ἐν παντί τῷ βίῳ αὐτῶν, wovon bei den übrigen Zeugen nur ἄμεμπτοι erscheint. Aber Ephraem hat ihn armenisch aus dem Syrischen erhalten **անառաք էին յամենայն բնակութեան իւրեանց** = und sie waren tadellos in allem ihren pnagouthiun, welches Wort genau das syrische **ܕܝܢܐ** deckt und habitatio bedeutet, so dass daran nicht zu rütteln ist, wie Moesinger P. 7, der den Syrsin noch nicht kannte, versucht hat. — Lies „Rechtschaffenheit“ statt „Gerechtigkeit“. Vs 7 ist **ܕܚܝܐ**, das auch Pesch behält, syntaktisch falsch, es sollte **ܕܝܐ** sein, wie Hrs wirklich bietet.

Vs. 9. hineinzubringen = **ܐܠܬܐ**, wo Pesch. **ܕܚܝܐ ܕܚܝܐ** = Iren III, 11, 1, q ff² ut incensum poneret bietet, womit ein Zug in der Schilderung Preis gegeben ist. Der Abteilungsvorstand der für den täglichen Dienst bestimmten Priesterabteilung liess die Arbeiten durch das Loos verteilen, und wen das Loos für das Räucherwerk traf, der nahm die einer grossen goldnen Schale gleichende „Hohle Hand“ (**ܩܐ** auch als Löffel übersetzt), welche drei Qab an Inhalt fasste, und in deren Mitte eine kleinere Schale (**ܩܐ**) stand, in welche der Weihrauch gelegt wurde. Diese kleine Schale hatte einen eignen Deckel mit einer Art von Knauf (**ܩܐ**) wohl als Ornament. Dann nahm er die kleine Schale aus der „Hohlen Hand“, die er einem Freunde überliess, der ihm etwa aus der Schale herausgefallene Stückchen Räucherwerk in die Hand gab. Er erhielt dann noch eine Verwarnung, er solle vorsichtig sein und sich nicht verbrennen. Unmittelbar nach dem Ausbreiten des Räucherwerks über den Kohlen gieng

er wieder heraus, räucherte aber erst, wenn ihn der Vorgesetzte dazu aufforderte!¹ Tamid 3, 1; 5, 4; 6, 3. Man begreift hiernach, dass das längere Verbleiben des Zecharja sehr auffallen musste. Übrigens aber ist hier die pharisäische Praxis vorausgesetzt, nach welcher das Räucherwerk ausserhalb des Tempels zugerichtet und dann hineingebracht wurde, so dass der Aufenthalt im Heiligen kurz war, während nach sadducäischer Praxis das Räucherwerk im Heiligen zugerichtet wurde, der Akt innerhalb des Tempels also länger dauerte². — Die griechischen Worte θυμιάσαι εἰσελθὼν sind in Syrsin sachlich richtig gedeutet; dass aber am griechischen Texte gefeilt ist, zeigt neben dem schwerfälligen εἰσιὼν die Schwankung der Stellung des ἦν in Vs. 10. Syrsin drückt etwa aus: ἔλαχε τοῦ θυμιάσαι, καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς τὸν ναὸν πλῆθος τοῦ λαοῦ ἦν ἐστὸς καὶ προσευχόμενον τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος. Bei den Griechen ist durch καὶ πᾶν τὸ πλῆθος nachgeholfen, aber dies καὶ fehlt in Syrsin und ff², der et mit Syrsin vor εἰσελθὼν bietet und so lautet: sorte exiit ut incensum poneret et ingressus in Templum [dn̄i omnis] multitudo orabat [foris] ora incensi. Das Eingeklammerte ist in Syrsin noch nicht vorhanden. Sachlich ist Syrsin klar, er hat an ff² eine starke Stütze und die Griechen erweisen sich als unglücklich retouchiert.

Vs. 13. Gott hat die Stimme deines Gebetes erhört. So gut hebräisch statt des passiven εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, bei dem Gott nicht genannt wird. Aber das Mittelglied hat Aphraates P. 57 ܠܠܟܢ ܕܥܡ ܝܗܘܐ ܕܡܠܟܐ ܕܢܗܝܬܐ = audita est precatio tua coram Deo und genau so hat der armenische Ephraem ܠܒܬܝܬ ܗܝܠܝܬ ܡܠܟܐ ܕܢܗܝܬܐ P. 10. Hier ist hellenisiert, und bei dieser Gelegenheit ist δέησις, dem syrisch ܠܠܟܢ entsprechen würde, eingesetzt, d. h. deine Forderung, nicht aber dein Gebet, deine προσευχή, dem ܠܠܟܢ entspricht. Dass wirklich δέησις im Lukas ungehörig ist, zeigt sich auch 2, 37, wo Pesch für δέησις noch ܠܠܟܢ = προσευχή hat, Syrsin aber, durch griechischen Einfluss interpoliert, neben dem alten ܠܠܟܢ = ἐν προσευχῇ noch ܠܠܟܢܐ = καὶ ἐν δέησει aufweist. Auch 5, 33 hat Pesch ܠܠܟܢ = προσευχή und nicht δέησις. In den beiden letzteren Stellen ist das δέησις sprachlich absolut unpassend, da es eine bestimmte Bitte bezeichnet. Von den Lateinern hat a hier überall oratio = προσευχή, bff² obsecratio³

¹ Eine Darstellung dieser Schalen findet sich in dem Titusbogen in Rom, dessen älteste Abbildung wohl bei Reland de spoliis templi hieros. zu finden ist, wo Kap. XI über die Weihrauchschalen im Besondern handelt.

² So nach Geiger, Urschrift P. 136.

³ Dies ist 2, 37 in b zu in observationibus verdorben worden, wo q orationibus bietet, der sonst obsecratio anwendet. Hieronymus behält dies ausser 1, 13 bei, wo er deprecatio hat.

= δέσεις. Zu 2, 37 vgl. Mth 17, 21, welches Syrsin und Syrert auslassen, wo der jüdische Ausdruck steht, der in der ursprünglich absolut jüdischen Quelle auch Luk 2, 37 gestanden haben muss. Der Memph mit **ⲧⲱⲃⲥ** las dreimal δέσεις, da er **ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭḗ** sonst beibehält, dagegen deutet der Arm conform seiner ursprünglich syrischen Grundlage mit **ⲱⲣⲟⲩⲧ** auf **ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭḗ**, da er δέσεις genauer durch **ⲕⲏⲛⲁⲣⲱⲥⲁⲩ** = Forderungen ausdrückt. Von dieser ganzen bedeutungsvollen Änderung des ursprünglichen **ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭḗ** in δέσεις ist bei den Griechen keine Spur zu merken, δέσεις hat gesiegt, und das ist falsch.

Vs. 15. noch im Leibe statt ἐν ἐκ κοιλίας, dessen Auslegung bis jetzt Niemand hat geben können; die Auffassung, dass zwei Momente (ἐν ὡν ἐν und ἐκ κοιλίας) in harter Weise verbunden sind, erscheint mir unmöglich. Syrsin, Pesch, nebst dem arab Tatian Hrs (ܡܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ) führt auf ἐν ἐκ κοιλ. und stimmt mit c Rehdig in utero. e in ventre und dem Memph ιϥϥϥ ϥϥϥϥ ϥϥϥϥ ϥϥϥϥ nebst dem ihm korrespondierenden Araber. Auch Ulf mit nauhþan in vambai drückt ἐν aus, was das Vernünftige ist. Man fragt sich, ob das ἐκ durch falsche Lösung eines ursprünglichen εἰς mit Assimilation des η an κ entstanden ist, oder ob eine dogmatische Reflexion dahinter steckt. Origenes soll III 936 nach Grabe und Combefis Angaben ἐν τῇ κοιλ. geschrieben haben.

Vs. 31—35. Obwohl die Stelle in Syrsin fehlt, scheint es doch wichtig wegen Mth 1, 16 hier zu sagen, was vom Standpunkte der syrischen Texte darin auffällt. Vs. 35 ist von Pesch und Hrs das πνεῦμα sprachgemäss mit רוחא als Femininum wiedergegeben, כּוּחָא וְרוּחָא תִּיתֵי, und so muss es auch in der hebräischen Quelle gelaute haben, so dass eine Erzeugung durch den femininisch gedachten Geist schlechterdings ausgeschlossen ist. Das ἐπί σε (Vlg in te!), das in Pesch noch fehlt, ist in Hrs zugesetzt, aber Tatian bezeugt arabisch, dass es ungehörig ist und in seiner Vorlage, welche Pesch war, ebenso wenig stand, als in der unsrigen. Auch bei ἐπισκιάζειν (ⲡ und ין von גנ) handelt es sich nach syrischer Fassung nicht um eine Scene, wie Jupiter und Jo (Thil Cod apcr. P.808), denn grade die Pesch braucht ihr גנ vom Herabkommen, ἐπιτίπτει in ganz allgemeinem Sinne Act 10,44; 11, 15, wo von einer zeugenden Wirkung nicht die Rede sein kann. Denn das Wort heisst in der Causativform sich legen, lagern, wohnen Joh 1, 14, und dann durch das sich darüber Legen, bedecken, beschützen. Hier liegt der Coincidenzpunkt mit ἐπισκιάζειν, das Auge, beschatten, beschützen (Sophocl Trach 914, Aristot Gener an 780^a, 30), und so kann גנ sowohl einem ἐπισκηνώω 2 Cor 12, 9 als einem ἐπισκιάζειν Act 5, 15 entsprechen. Der allgemeine Sinn ist bedecken, schützen, und im Zusammenhange bedeutet der Satz: Die Bildung und Entwicklung des verkündigten Sohnes wird sich unter dem besondern

Schutze Gottes vollziehen. Von der Zeugung des Kindes sagt der Satz Nichts aus. Wie die alten Orientalen den syrischen Text verstanden, das sieht man aus Tatian, der übersetzt: Der heilige Geist wird kommen (تاتي fem.¹) und die Kraft des Höchsten weilen (تحل) über Dir. Aus dem Stammbaume des Josef 3, 24 sieht man, dass Josef als Vater gedacht wird, sonst wäre der Stammbaum hier unbegreiflich, und nur durch diesen Stammbaum wird der Gedanke 1, 32 fassbar, dass Gott dem künftigen Sohne der Maria den Thron „seines Vaters“ David geben werde. Maria ist eben keine Davididin, wohl aber ist Josef ein Davidide. Hieraus aber folgt, dass Vs. 34 erweitert ist durch den spätern Theorien entsprechenden Satz ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, und dass die Frage der Maria an Gabriel ursprünglich gelaute hat: πῶς ἔσται μοι τοῦτο, d. h. Wie sollte das möglich sein, dass mir die Ehre wird, Mutter des Messias zu werden. Dann ist es keine physiologische Neugier, und darauf passt die Antwort, dass die Entwicklung ihres Sohnes unter Gottes besonderem Schutze stehen wird². Der Einschub selbst ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω ist 1), wenn es buchstäblich gefasst wird, sachlich falsch, denn sie ist „verlobt“ Vs. 27, kennt also einen Mann; 2) ist es, wenn man es in dem Sinne „geschlechtlichen Umgang haben“ Genes 19, 8 deutet, logisch wegen des Tempus verwirrt. Stünde ἐπεὶ ἄνδρα οὐκ ἔγνωκα oder γινώσομαι, so wäre es denkbar, denn sie würde dann sagen: Da ich mit einem Manne keinen geschlechtlichen Umgang gehabt habe, d. h. weil ich Jungfrau bin, oder aber: Da ich solchen Umgang nicht haben werde, also Jungfrau bleiben will, — mit dem Präsens ist der Ausdruck in dem Sinne, da ich keinen Umgang mit einem Manne habe (jetzt gegenwärtig) oder zu haben pflege, vollkommen verworren. Genes 19, 8 werden Mädchen erwähnt, αἱ οὐκ ἔγνωσαν ἄνδρα, Jephtha's Tochter οὐκ ἔγνω ἄνδρα Jud 11, 39, jedes Weib, das den Beischlaf kennen gelernt hat, wird Jud 21, 11, 12 γυνὴ εἰδυῖα κοίτην ἄρσεως, nicht γινώσκουσα genannt, und die Jungfrauen heissen αἵτινες οὐκ ἔγνωσαν ἄνδρα εἰς κοίτην ἀνδρός, wie umgekehrt das nicht jungfräuliche Weib Num 31, 17 als ἡτις ἔγνω κοίτην ἄρσεως aber nicht ἡτις γινώσκει κοίτην ἄρσεως bezeichnet wird. Demnach ist ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω unlogisch, entweder müsste ἔγνωκα oder γινώσομαι stehen. Das Präsens hiesse, da ich in diesem Augenblicke keinen Umgang pflege, und das ist vollkommen undenkbar. Sobald man diese Interpolation auslässt,

¹ Im Drucke ist das Masculinum ياتي falsch, weil Pesch Feminin hat, und der arabische Codex A auch richtig تاتي liest, während das Masculinum in B physischer Erwägung entstammt. Die Urquelle war عبر Num 5, 14 Pesch.

² Das entscheidende ποτ ist erhalten in B³ C³ 1. 28. 33. 69 (Ferrar.) al. 60 fere Memph Arm. Phil. Äth. Tatian arab. und Kirchenväter, vgl. Tischendorf.

fließt die ganze Erzählung ohne jede Schwierigkeit weiter. Aber selbst mit dem unsinnigen Präsens wäre auch nicht von einer ausserordentlichen Erzeugung die Rede¹. Vergleiche dazu, was P. 189, 205 gesagt wird. Schmiedtke Die Evgl. eines alten Uncialcodex Leipzig 1903 ediert ἐπεὶ ἄνδρα οὐ μετέχω.

Ich habe zu Matth 1, 16 auf die judenchristliche alte Lehre verwiesen, die Justin der Märtyrer bezeugt, hier kann ich auf eine andre judenchristliche Spekulation verweisen, bei der Josef und Maria als Eltern Ješu' in normaler Weise vorausgesetzt sind. Die Spekulation ist eine Weiterführung der im Testamentum duodecim patriarcharum für Juda und Levi entwickelten Theorie, dass dem Juda der messianische König, dem Levi aber der über dem Könige stehende Priester entstamme². Dies keine Einheit der Spitze garantierende in sich widerspruchsvolle Arrangement beseitigt die jüngere Spekulation dadurch, dass sie den Messias aus beiden Stämmen ableitet² und in

¹ Ich muss hier auf Pesch und den arabischen Tatian hinweisen. Die Syrer setzen für das sexuelle γινώσκω **ܠܡܥܪܟܐ** ein, aber sie gebrauchen es nur vom Manne wie Mtth 1, 25 und sagen von einer Jungfrau passiv **ܠܡܥܪܟܐ ܕܠܐ ܕܥܝܢܐ** = quae non cognita est. Sonst bilden sie die Phrase um Jud 11, 39; 21. 11, 12. Darum fällt es auf, wenn die Pesch hier participial im aktiven Sinne schreibt **ܠܡܥܪܟܐ ܠܐ ܕܥܝܢܐ** = vir non cognitus est mihi im Sinne von non cognovi virum, wozu Payne Smith **ܠܡܥܪܟܐ ܠܐ ܕܥܝܢܐ** als zweites Beispiel giebt mit dem Sinne: Ich habe keinen Mann erkannt, während Tatian aktiv nach dem Gebrauche, der **ܠܡܥܪܟܐ** nur vom Manne verwendet, bietet **ܠܡܥܪܟܐ ܕܥܝܢܐ** = und es hat mich kein Mann erkannt. Er drückt also **ܠܡܥܪܟܐ ܠܐ ܕܥܝܢܐ** aus. Im syrischen Protevangelium Jacobi (Smith-Lewis Stud. Sinaitica XI P. 1) ist wie in Pesch geschrieben **ܠܡܥܪܟܐ ܠܐ ܕܥܝܢܐ**, was dort übersetzt ist: no man has known me statt Ich habe keinen Mann gekannt.

² In der nach meiner Meinung christlich überarbeiteten Form der Testamente, welche uns vorliegt, ist das im Test. Symeon 7 klar ausgesprochen in der Form ἀναστήσει κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ [ὥς] ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰουδα [ὥς] βασιλέα, [θεοῦ καὶ ἀνθρώπων]. Das Eingeklammerte ist, wie mir scheint, die christliche Überarbeitung, die mit dem Anfange des Kapitels in Widerspruch steht, nach welchem die Israeliten dem Levi gehorchen und in Juda erlöst werden sollen, was zeigt, dass der Messias hier ursprünglich als Sohn Juda's gedacht ist. Mehr zu sagen ist nicht dieses Ortes. Man lese dazu nur noch Joseph 19: Und ich sah, dass aus Juda eine Jungfrau geboren wurde, und aus ihr kam ein fleckenloses Lamm hervor. Ihr nun haltet die Gebote des Herren und ehret Juda und Levi, weil aus ihnen uns aufgehen wird das Lamm Gottes, das durch Gnade alle Völker rettet und Israel. Wer mit Sinker (Testam. XII Patriarcharum Cambridge 1869 P. 123) einen nazarenischen, oder mit andern einen andersartigen judenchristlichen Ursprung des Werkes annimmt, also die christliche Überarbeitung einer ursprünglich jüdischen Schrift nicht zugiebt, der kann sich der im Texte entwickelten Anschauung erst recht nicht entziehen, denn wie käme sonst in den Gottmenschen aus Levi etwas wie ein Hoherpriester und aus Juda etwas wie ein König, wenn nicht an die Abkunft aus beiden Stämmen gedacht werden soll? Vgl. noch Levi 18, Juda 24.

die genealogischen Betrachtungen über die Abstammung Ješu' reflektiert sich das in der Weise, dass sein Vater Josef von David und Juda, seine Mutter Maria aber von Levi abstammen soll. Damit ist aber gegeben, dass die Urheber dieser Spekulation Ješu', in dem die Würde Juda's und Levi's geeint wird, für den Sohn Josefs und der Maria angesehen haben. Die Spekulation selbst erwähnt Ephraem (armenisch P. 17, bei Möisinger 16), verwirft sie aber selbstverständlich, da er aus Luk 1, 27 ableitet, nicht nur Josef, sondern auch Maria entstamme dem Hause Davids, und darum hebe ich aus der sichtlich durch Kürzung oder Auszug undeutlich gewordenen Stelle nur die Worte heraus, welche die erwähnte Spekulation bezeugen:

և զի հանդերձեալ էր նա հանդերձ արքայութեամբ և զքահայութիւն լուեցուցանել ուսոյց նա զազգս երկոսին 'ի միասին, զհօգայն հօգս-
եփաւ և զՂ, և եայն Սարկամաւ. d. h. und wenn er [der Messias] präpariert¹ war mit dem Königtume auch das Priestertum zu beendigen, so lehrte dieser [Lukas oder das Evangelium] die Geschlechter beider auf ein Mal, das des Juda durch Josef, das des Levi durch Maria. — Hier ist Maria auf Levi zurückgeführt, und das kann auch die kalmierende Note bei dem katholischen Übersetzer Moesinger nicht ändern, der eine Seitenverwandschaft haben will, aber die direkte Nachkommenschaft für Ephraem nicht gelten lässt. In diesem Zusammenhange wird es dann bedeutungsvoll, dass Ephraem Vs. 36 συγγενὺς nicht ausdrückt, sondern zweimal ἡ ἀδελφὴ σου = քոր քո setzt, dem in seinem syrischen Originale ܡܕܝܐ entsprochen haben muss. Er weist die Folgerung, dass dann Maria eine Levitin gewesen sei, mit dem Gegengrunde zurück, dass der Engel zu Maria nicht sagt: Du bist die Schwester der Elisabeth, sondern sagt: Elisabeth deine Schwester. Einen bessern Grund hat er also nicht gefunden. In jedem Falle haben wir hier den Rest einer Anschauung vor uns, nach welcher Maria eine Levitin war, und Ješu' königlicher Davidismus aus seiner Abstammung von Josef abgeleitet wurde. Diese Anschauung finden wir auch bei den Manichäern Augustin contra Faustum XXIII, 9, wo Augustin sagt:

Cap. IX Nos ergo credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David, quia scripturis eis credimus quae utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem et ejus matrem Mariam non cum

die sich nicht begreifen lassen ohne die Annahme einer den echtjüdischen Lehrgehalt eliminierenden christlichen Überarbeitung, die über das Ganze ergangen ist. Die jüdische Schrift lehrte ein Nebeneinander von Priester und König, wie Sachar. 4, 14; 6, 13, die Überarbeitung ein priesterliches und königliches Amt des Messias. — Zahn Forschungen VI 328.

¹ Man kann auch übersetzen: ausgerüstet, oder dazu bestimmt war.

viro concubendo sed virginem ... Ac per hoc illud quod de generatione Mariae Faustus posuit, quod patrem habuerit ex tribu Levi, sacerdotem quendam nomine Joachim, quia canonicum non est, non me constringit. Sed etiam si hoc crederem, ipsum potius Joachim dicerem aliquo modo ad David sanguinem pertinere, et aliquo modo ex tribu Juda in tribum Levi fuisse adoptatum, vel ipsum vel ejus aliquem progenitorem, vel certe in tribu Levi ita natum ut de stirpe David consanguinitatem aliquam duceret: sicut fieri potuisse idem Faustus fatetur, ut Maria de tribu Levi esset etc.

Das ist gegen Faustus als Widerlegung gesagt, der seinerseits so schreibt:

Cap. III Quoniam quidem generatio ab Abraham usque ad David et a David Joseph ad usque deducitur, per omnes scilicet Judaeorum patres, ex quo quia Jesus conceptus non est, ut legitur, non erit filius David, longeque demens est qui quem sine coitu Joseph de Maria natum dicturus erat, hunc in principio posuerit esse filium David ...

Cap. IV Proinde nec virginis ipsius origo ex hac tribu fuisse monstratur, unde constat esse David, —, sed ex tribu Levi, unde sacerdotes: quod ipsum palam est, quia eadem patrem habuerit sacerdotem quendam nomine Joachim etc.

Die Verwandtschaft der Maria und Elisabeth leitet Epiphanius Haeres LXXVIII, 13 von der Ehe des Nahşon aus dem Stamme Juda mit Elisabeth, der Tochter Aharons Exod 6, 23, Num 1, 7 her. Er will die Verwandtschaft daneben noch dadurch erweisen, dass Jacob der Bruder des Herren, — der freilich nicht ihr Sohn war, sondern ein Sohn Josefs von seiner ersten Gattin — als Nazoräer, — er meint als Naziräer — einmal jährlich habe in das Allerheiligste gehen dürfen, was ganz irrig ist. So sei Jakob mit dem Priesterstamme in Bezug gekommen und in Maria Königtum und Priestertum geeint. Gegenüber solchem Unsinn ist es wie eine Rettung der Vernunft, wenn er die Häretiker fragen lässt: „Wie kann die Davididin Maria mit der Levitin Elisabeth verwandt sein?“ So fragten nämlich Leute, die die Genealogie Jeşu' nach dem Fleische nicht kannten und nicht glaubten.

Wie sich die späteren Theologen das Familienverhältnis zurechtgerückt haben, das stelle ich nach Epiphanius Haeres LXXVIII, 7 und Ancoratus 60 gleich in der Form des Stammbaumes dar:

Jakob-Panther¹

1. Josef, in erster Ehe ein Weib aus dem Stamme Juda 2. Klopas

1. Jakob, mit dem Beinamen Ωβλιας, d. h. ταῖχος und der Gerechte, er war Nazoräer, (es sollte Nazîr sein) d. h. der Heilige. Er war erster Bischof, und hiess Bruder des Herrn nicht κατὰ φύσιν, sondern κατὰ χάριν. Josef τίττει(!) den Jacob circa vierzig Jahre alt.
2. Jose, wofür Ancorat 60 Johannes.
3. Symeon.
4. Juda.
5. Maria, wofür Ancorat. 60 Anna erscheint².
6. Salome.

Dann starb sein Weib, und er nahm nach vielen Jahren als Wittwer (χῆρος) mehr als achtzigjährig die Maria, aber nur zum Scheine, ganz nach dem Protevangelium Jacobi. Er starb mehr als zweiundneunzig Jahre alt, da er den zwölfjährigen Ješu' im Tempel gesucht hat. Übrigens wurde Ješu' nicht von Josef, ἀλλ' εἰς τὸν οἶκον τοῦ Ἰωσὴφ erzogen. Die Abstammung der Maria aus Juda ist schon in der christlichen Überarbeitung der Patriarchentestamente Joseph 19 ausgedrückt, aber Levi erscheint ebenda auch noch als Stammvater. Siehe das Citat P. 181. In Josefs Hause blieb sie Jungfrau, doch dehnt Tertullian das nicht auf die Zeit nach der Geburt Ješu' aus, was Clemens Alexdr. Strom VII 889 P., wie es scheint, zuerst hat. Damit verbindet sich dann bei Gaudentius von Brixen im 4. Jahrhundert die Vorstellung einer Empfängnis durch das Ohr³, die auch Ephraem kennt.

¹ Es ist seltsam genug, dass der so genannte Panther, welchen die jüdische Karrikatur der Geburtsgeschichte, der Celsus folgt, zum Vater Ješu' macht, hier wieder in der Genealogie Josefs auftaucht. Vgl. Thilo Cod. apocr. N. T. P. 528. Der Name Panther ist inschriftlich für einen „Sidonia“, d. i. Sidonier (Brambach, C. J. Rhen 739) nachgewiesen, worüber A. Deissmann handeln wird.

² Anderswo werden die Schwestern Martha und Maria genannt. In Hippolytus Thebanus Chronicon heissen sie Esther und Martha; für Martha bieten dann Mss noch Thamar (חַמָּר = מרתה). So nach einer Note zu Constit. Apostol. 3, 6 in der Bibl. max. Patr. — Zahn Forschungen VI 268.

³ Es heisst bei Gaudentius Sermo XIII so: qui per maternas aures illapsus uterum virginis opplevit. — Ephraem nennt Maria vor und nach der Geburt Jungfrau Opp. graeca III 537, 545, 539, syriaca II 427. Den conceptus per aurem habe ich bei ihm gelesen, kann aber die Stelle nicht wiederfinden. Er findet sich auch armenisch bei Ephraem Möisinger P. 249 = 227 arm., wo es heisst: Weil der Tod durch das Ohr der Eva eingetreten ist, so ist das Leben durch das Ohr der Maria eingetreten. Dazu kommt noch Wright Apocryphal Acts P. α L. 16.

Vs. 42 zu Mariam, so Syrsin Pesch Tatian arab. Hrs, in dem es übergeschrieben ist (Lagarde). Alle übrigen Zeugen lassen es fort. Bei Tisch übersehen. — Die Frucht, die in deinem Leibe ist, nur in Syrsin Pesch und danach Tatian arab., von Tisch übersehen. Nur diese Lesart stellt fest, dass Maria schwanger ist, die andre $\delta \kappa \alpha \rho \pi \acute{o} \varsigma \tau \eta \varsigma \kappa \omicron \iota \lambda \acute{\iota} \alpha \varsigma \sigma \upsilon \upsilon$ kann sich auch auf eine künftige Empfängnis beziehen. Die syrische Lesart hängt sicher mit der Marienverehrung der Syrer, unter denen Ephraem (siehe oben) den conceptus per aurem kennt, zusammen. Also schwimmt Syrsin im Strome der syrischen Orthodoxie, und ist danach retouchiert. Vgl. zu 2, 4, 39. Die folgenden Worte Vs. 45: „Selig die da glaubt, dass vollendet wird, was ihr von Seiten des Herrn gesagt ist“, passen zu der Voraussetzung der bereits eingetretenen Empfängnis nicht, weil Maria in diesem Falle bereits die Gewähr des an ihr vollzogenen Wunders hätte. In der Urform des Besuches bei Elisabeth wurde daher nicht vorausgesetzt, dass Maria schon schwanger war, und das „in diesen Tagen ... stieg sie hinauf“ in Vs. 39 leitet einen Glückwunschbesuch bei Elisabeth ein, bei der sie sich erkundigte, ob das Wort des Engels an sie wahr geworden sei. Das Eintreffen bei Elisabeth ist ein אָרַת , ein Vorzeichen für sie, dass es auch bei ihr eintritt. Vs. 43 Was geschieht mir. Dafür ist zu lesen: Wer hat mir das gethan, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt, denn für ~~ⲛⲁ~~ des ersten Druckes ist ~~ⲛⲁ~~ nach der zweiten Lesung herzustellen. Griechisch korrespondiert $\rho \acute{o} \theta \epsilon \nu \mu \omicron \iota \tau \omicron \upsilon \tau \omicron$.

Vs. 46. Wenn in abRehd gelesen wird: et ait Elisabet, so dass diese das Magnificat gesprochen hätte, wie auch Iren IV, 12 der Codex Claramontanus und der des Vossius im Widerspruche mit III, 11, 1 lesen, wo exultans Maria clamabat .. Magnificat überliefert ist, so folgt Syrsin hier den Lateinern nicht. Origenes interpr. III, 940 kennt auch die Lesart Elisabeth neben der jetzt verbreiteten Maria, — und wenn Maria noch nicht als schwanger angenommen wird, so passt das völlig jüdisch gedachte Magnificat allerdings besser in den Mund der Elisabeth, welche prophezeit. Das Grosse, das Gott an ihr gethan hat, besteht darin, dass sie den Besuch der künftigen Mutter des Messias empfangen hat. Es ist die Vorstufe für 2, 20. Harnack verteidigt die Lesart der Lateiner abRehd in den Sitzungsber. der Berliner Acad. 1900. Ephraem fand in seiner syrischen Vorlage Mariam. Ich versäume nicht anzumerken, dass Bianchini vom lateinischen Standpunkte aus die Lesart in ab et dixit Elisabeth als Dativ fassen will: Maria sprach zu Elisabeth. Harnack sieht das blossе $\kappa \alpha \iota \epsilon \lambda \pi \epsilon \nu$ als Original an, das durch Μαρία falsch, durch Ελισαβετ richtig glossiert sei, und das wird richtig sein 1, 14.

Vs. 49 Richtig wird zu übersetzen sein: dass Grosses an mir

սպասու տէր տռաջի ծառային իւրոյ. և զի առ այրն իւր եկն, զի յայտ
լինի՝ զի եթէ մարդկեղէն յղուծիւն բարձեալ կրէր նա, փախչել արժան
էր յառնէ անտի իւրմէ, d. h. „Und wenn sie nach drei Monaten zu-
rückkehrte in ihr Haus, so geschieht es, damit nicht der Herr [der
ungeborne Messias] im Dienste stehe vor seinem Sklaven [dem Jo-
hannes als Kind], und wenn sie zu ihrem Manne kam, so geschieht
es, damit deutlich werde¹, dass wenn sie eine menschliche Schwanger-
schaft trüge, es sich geziemt hätte, vor ihrem Manne von dort zu
fliehen.“ Sonach denkt Ephraem die Maria als verheiratete Frau
bei ihrem Gatten wohnend. Hat er da wohl Vs. 27 πρὸς παρθένον
ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ gelesen? Hier fehlt Syrsin sehr zur Unzeit.

Vs. 57—80. Vs. 62 ist das „Zeichen machen“, ἐνένευον zu viel
des Guten, denn Zacharja ist nicht taub, sondern was man heute
aphon nennt. Bei der Erörterung der Stelle fragt Meyer-Weiss: Ob
ein unwillkürliches Versehen des Verfassers vorliegt? Syrsin ant-
wortet: Nein, denn er hat: Und sie sprachen auch zu seinem
Vater, aber Pesch hat das **οἰσκα** in **οἰστία** = und sie wink-
ten korrigiert. Das Versehen dürfte übereifrigen Redaktoren der
Urzeit zuzurechnen sein. Auch Vs. 63 hat Syrsin das λέγων in ἔγρα-
ψεν λέγων nicht, das in Pesch eingesetzt ist. Mit Syrsin gehen Dde;
auch weiter bestätigt ihn D, der allerdings dann durch den Zu-
satz des καὶ ἐθαύμασαν πάντες, ἀνεψύχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ. Καὶ ἐλάλει
erweitert ist. Sein Grundtext: Ἰωάννης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ παρά-
χρημα ἐλύθη ἡ γλώσσα [Syrsin sagt ὁ δεσμός τῆς γλώσσης] αὐτοῦ ist
mit Syrsin identisch. Bei Einschreibung des Zusatzes ist dann nicht
καὶ ἐλάλει καὶ ὑβόλογησεν geblieben, sondern in καὶ ἐλάλει εὐλογῶν
fälschlich, aber eleganter zusammengezogen. Kurz die durch eine
Doppelung von στόμα und γλώσσα eine ungeschickte Einarbeitung ver-
ratende Textform, die auch B hat, ist sekundär. Also ist redigiert,
und dazu gehört denn auch das ἐνένευον und λέγων im vorhergehenden
Verse. In Syrsin hat das „und sie verwunderten² sich alle“
seinen guten Sinn, sie wunderten sich darüber, dass er plötzlich wieder
sprechen konnte, nicht darüber, dass er den Namen Johanan über-
einstimmend mit Elisabeth vorschrieb, da er ja hören konnte. —
Hinter Vs. 66 zeigt sich der Hymnus des Zacharja von selbst als eine
Erweiterung, die dem Magnificat der Maria (oder aber Elisabeth)
parallel gedacht ist, wie auch Vs. 80 parallel ist mit 2, 52.

Vs. 74 dass wir ohne Furcht erlöst würden zeigt wört-

¹ Aucher und Möisinger konstruieren etwas anders, bei ihnen ist dann durch
den Zusatz ut res „quomodo se haberet“ nachgeholfen.

² Die Form **ܐܡܬܬܬܐ** für **ܐܡܬܬܐ** erinnert an **ܐܡܬܬܐ** und Ähnliches
im Daniel, und dürfte dann einem alten westaramäischen Dokumente entlehnt sein.

lichste Wiedergabe des ἀφόβως ῥυσθέντας, wodurch das ἀφόβως in falsche Verbindung gerät und nicht mehr mit dem λατρεύειν, wozu es gehört, verknüpft werden kann. In Pesch ist dieser Fehler dann berichtigt. — V. 75 verbessere dienen würden in Rechtschaffenheit (κθαυκα) und Gerechtigkeit (κθαυκατι), so dass Rechtschaffenheit = κθαυκα = δσιότης deckt, was Pesch beibehält.

Zu Vs. 76—77 ist darauf aufmerksam zu machen, dass Syrsin und Pesch das τοῦ δοῦναι deutlich auf κύριος aus ἐν προσώπῳ κυρίου bezieht und deutet: Du Johannes wirst dem Herren den Weg bereiten, damit er, der Herr, seinem Volke Erkenntnis giebt. Diese Deutung ist richtig, das τοῦ verbietet das δοῦναι parallel mit ἐτοιμάσαι zu fassen, es ist ὁδοῦς τοῦ δοῦναι zu verbinden. Diese Verbindung ist meistens missverstanden, sie hat zur Folge, dass der κύριος Vs. 76 als Messias zu denken wäre, der von dem θεός ἡμῶν Vs. 78 verschieden ist. Doch der Messias ist nicht κύριος d. h. Gott, sondern er steht in seinem Dienste, und das ist jüdische Lehre. Vs. 78 hat Syrsin mit Pesch SBL Memph Arm richtig Futurum ἐπισκέψεται; die Lateiner mit visitavit zeugen nicht für ἐπεσκέψατο D, weil die Orthographie von vit und bit unsicher.

Vs. 78 Was bedeutet ein „Aufgang von der Höhe?“ Wer das sicher weiss, der kann auch über ἐπιφανῆναι τοῖς ἐν σκότειι urteilen, das zu übersetzen: Es wird uns ein Aufgang von der Höhe heimsuchen, um sichtbar zu werden den im Dunkel sitzenden. Der Arm. setzt richtig für ἐπιφανῆναι *hphl* = apparere ein, wogegen die andern alten Übersetzer erleuchten, strahlen lassen wie Num 6, 25, 3 Macc 2, 19 verstehen, und D Äth φῶς zusetzt. Nun hat aber Syrsin nicht einmal den Infinitiv, den Pesch besitzt, sondern die zweite Person *iwah* = du wirst erleuchten, illuminabis, wie Vs. 76 in κληθήσῃ, der dann die dritte Person *siidai* = damit er leite folgt, dem griechisch τοῦ κατεσθύνειν (wie Vs. 77 τοῦ δοῦναι) entspricht, so dass wie dort ein Subjektswechsel angezeigt ist. Syrsin steht allein, aber der Sinn, Johannes als den Vorboten zu charakterisieren ist vortrefflich. Irenaeus hat mit ἐπεσκέψατο ἡμᾶς eine dritte Form, welche lautet: conspexit nos oriens ex alto et apparuit his qui in tenebris et umbra mortis sedebant; et direxit pedes nostros in viam pacis. Unter diesen Umständen gebe ich mein Urteil für Syrsin ab. Ἐπιφανῆ — Chronicon Pasch 378 bei Tisch. liest ἐπιφανεῖ, was damit identisch, — würde von ἐπιφανοῦμαι im aktiven Sinne, wie Num 6, 25, den Sinn „du wirst erleuchten“ geben, welchen Syrsin bietet.

II, 1—39 Obwohl die Geburtsgeschichte in Syrsin eine Überarbeitung erfahren hat, die nicht nur stylistisch ist, indem sie etwa *et* = δὲ einsetzt und die einfache hebräische Verbindung mit καὶ z. B. Vs. 8, 25 beseitigt, sondern auch dogmatisch, indem sie durch

Umstellung und Teilung von Vs. 4 die Maria zur Davididin macht, und somit der syrischen Marienverehrung die Wege bahnt, so ist dennoch der Urgehalt der Erzählung aus Syrsin, wenn man ihn mit den übrigen Formen kombiniert, noch hinlänglich klar und sicher zu gewinnen. Die Umarbeitung von 4—5 „weil sie beide aus dem Hause Davids waren“ lag schon Aphraates vor, der P. 472 wörtlich hat **ܐܡܪܐܢ ܕܡܢ ܒܝܬ ܕܕܐܘܕܐ ܐܡܪܐܢ ܕܡܢ ܒܝܬ ܕܕܐܘܕܐ**, aber die Pesch hat diese Umarbeitung nicht aufgenommen. Diese vermutlich auch dem zur Unzeit fehlenden Syrert eigene Umarbeitung liegt in der schon bei Justin und Irenäus vgl. zu Matth P. 19 angebahnten Richtung, die neben Aphraates auch Ephraem (armen. P. 21) verfolgt, wenn er den rhetorischen Gegensatz macht: Die Tochter Aharons gebar die Stimme des Predigers in der Wüste, die Tochter Davids des Königs den Logos des himmlischen Königs.

Trotz dieser Umarbeitung sind aber in Syrsin reichlich Spuren der ursprünglichen Darstellung geblieben, nach welcher Jeſu', der Sohn Joſefs und der Maria, unter dem beſondern Schutze Jahvehs ſchon im Mutterleibe (Jer 1, 5) zum Meſſias erſehen und gebildet iſt, wie analog Johannes ſchon im Mutterleibe vom heiligen Geiſte erfüllt wurde. Selbſt aus dem griechiſchen Texte allein iſt das von Joh. Weiss erkannt, der es P. 336 deutlich ausſpricht: Die Quelle kannte nur Joſef als den Erzeuger.

Die Spuren in Syrsin sind folgende:

1) Syrsin sagt 2, 5: Er und Mariam sein Weib, wo die Pesch dann **ἡ ἄλλοτρη** = seine Verlobte ändert. Dass eine der Niederkunft nahe Verlobte mit ihrem Bräutigam auf Reisen geht, um in die Stammregister eingetragen zu werden, ist eine unbegreifliche Vorstellung, die dadurch glaublich gemacht werden soll, dass auch Mariam für sich als Davididin in Betlehem aufzuzeichnen war. Aber wurden nach dem Befehle des Augustus Mädchen und Frauen ohne Grundbesitz überhaupt „aufgeschrieben?“ Nach hebräischem Brauche wurden sie es sicherlich nicht, das Geschlecht der Mutter wird nicht gerechnet Matth P. 19. Die alte Textstufe war a) **ὁν Μαριάμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ ὄσση ἐγκύω** wie Syrsin und die Altlateiner (a)bc **cum Maria uxore sua praegnante**¹⁾ bieten. Das war der Urtext

b Ihm steht gegenüber die redigierte Lesart in **8BD**, 1. 131, in der τῇ γυναίκι αὐτοῦ durch τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ ersetzt ist. Diese Stufe liegt vor in Pesch und dem arab. Tatian, im Memph **ΘΗ ΕΤΑΙΩΝ ΗΘΩΣ ΗΑΩ** = quae desponsata erat ei, in dem Arm. **զոր Խօսեալն էր նմա**,

¹ Tischendorf führt auch ff² — den Corbeiensis für diese Lesart an, aber in Belsheims Ausgabe (Codex f² Corbeiensis Christianiae 1887) steht: cum maria desponsata sibi uxore cum esset in utero habens. Die Angabe ist also ungenau.

dem Hrs, der Maria מרים nennt und in Aphraates, der sie als mekirta = desponsata des Josef bezeichnet.

c das alte γυναῖς liess sich aber nicht verdrängen, und so blieb es in der dritten Stufe verbunden mit dem nun als Glosse sich zeigenden τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, neben welcher Glosse dann das αὐτοῦ von σ. τ. γυν. αὐτοῦ getilgt werden musste. So liest denn ΔΑ und andre Codd: σὺν Μαρίας τῇ [ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ] γυναίκα. Dies war um 350 in dem constantinopeler Texte, den Ulfilas mit sei in fragiftim vas imma qeins = die in Verlobung ihm Weib war voraussetzt. Es liegt auch dem Baseler Äthiopen zu Grunde, der schreibt: mit Mariam, welche man verlobt hatte ihm als Weib, — es ist bei den Lateinern die gewöhnliche Lesart, und dass es Ergebnis einer Verschmelzung ist, lehrt die alte Münchner Handschrift q, wo in der Form

cū maria uxore su
desponsata ei
cum esset in uter[o]
habens . .¹

cum uxore sua dem σὺν τῇ γυναίκα αὐτοῦ entspricht und desponsata ei daneben steht, und durch das ei dokumentiert, dass es ursprünglich dem Texte fremd war. In ff² ist das dann besser zurechtgerückt: cum maria desponsata sibi uxore cum esset in utero habens. In hieronymäischen Texten kommt dann praegnans aus dem altlateinischen in abc erhaltenen Texte wieder zum Vorschein, denn Hieron. schreibt cum Maria desponsata sibi uxore praegnante.

Dass ich die Lesart von 8B in die Mitte stelle, ist die Folge der im Matthäustexte so vielfach gewonnenen und bestätigten Erkenntnis von den drei Textschichten, deren mittlere eben 8B mit ihrem Anhange bilden. Vgl. Matth P. 118, 122, 94 u.ö. Joh. Weiss ist auf dem richtigen Wege P. 327 Note, wenn er mit Hilmann γυναῖς für echt hält, der Aberglaube an 8B führt Tisch. Westc. H. und Tregelles dazu, die Urlesart einfach zu unterschlagen, weil sie absichtlich in 8B ausgemerzt und in den übrigen griechischen Zeugen nur in entstellter Form erhalten ist. Mit den Griechen allein kann man den Urtext eben nicht finden.

2) Vs. 16 schreibt Syrsin: sie fanden Josef und Mariam und das Kind. Wer hier sehen will, der kann sehen, um so mehr, als diese Textform ganz allgemein **getilgt** ist. Griechen, Lateiner, Syrer, Ulf Arm. Memph Aeth. — alle haben: fanden Maria und

¹ Wie an diesem Texte gefeilt ist, lehrt Whites Note zu unserer Stelle: uxore su a manu prima scriptum, perlineavit manus tertia, eademque manus expuncto ei, addit sibi. Dann hatte er cum Maria desponsata sibi.

Josef. Soll hier die Einstimmigkeit der Masse den Urzeugen niederschreiben? Wo aber lag die Centralstelle, von der aus diese Änderung vorgeschrieben ist?

3) Die Engelverkündigung ist nicht der Augenblick der Empfängnis, denn der Name Jesu' wurde bestimmt, bevor das Kind empfangen wurde, ganz wie bei Johannes und Zacharja 1, 13, 24, 20, 35, 60, 63; 2, 21.

4) Die Tage ihrer (= der Maria) Reinigung. Syrsin spricht ganz unbefangen Vs. 22 von der Reinigung der Maria, **καθαρισμῶς** = τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῆς, wo die meisten Griechen das ganz unverständliche τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν lesen, D aber mit einigen andern αὐτοῦ hat, was auf den zu reinigenden Knaben gehen müsste, wovon aber die Thora des Moses nichts weiss, die nur die Reinigung der Mutter kennt Levit 12, 2, 3, so dass das Wort **καθαρισμῶς**, das an sich auch τοῦ καθαρισμοῦ αὐτοῦ bedeuten könnte, auf die Reinigung der Maria zu beziehen ist. Die Vorstellung, dass die *ἄειπαρθένος* Theotokos unrein gewesen sein könnte, widerstrebt den Redaktoren; die einen machen aus αὐτῆς daher das sinnlose αὐτῶν, das sich auch in Pesch und dem arabischen Tatian findet, andre wie D das schiefe αὐτοῦ, andre wie der Memph lassen es ganz fort. Das thut auch Irenaeus III, 11, 5. Dabei schwankt der Arm., da neben **ἡ** = αὐτῶν auch bei Wosgan die Lesart **ἡ** = αὐτοῦ oder αὐτῆς steht, und im Memph haben einige Handschriften **πορτορβο** = τοῦ καθ. αὐτῶν statt des Textes ohne αὐτῶν. Die Altlateiner abceff² und Hieronymus haben purgationis ejus, aber qđ haben purg. eorum. Überall Schwankung, deren Ursache handgreiflich ist. Die Recepta hatte noch αὐτῆς cum perpaucis ut videtur minusculis. Tischd. Aus Allem ist zu schliessen, dass die Urform der Erzählung die Maria wie jedes andre hebräische Weib als zeitweilig unrein betrachtete. — Dagegen lehrt Basilius zu Jesaj 7 Nro. 201, diese Jungfrau sei dem Gesetze der Reinigung nicht unterworfen gewesen, weil sie auch nach der Geburt Jungfrau blieb, und nun haben wir den Grund, um dessentwillen αὐτῆς beseitigt ist, vor uns. Übrigens war auch für eine Jungfrau das Monatsbad Vorschrift.

5) Joh. Weiss hat P. 334 darauf aufmerksam gemacht, dass die gehäuften Angaben über den Zweck des Tempelbesuches es wahrscheinlich machen, dass Vs. 22^b und 23 ein Zusatz des Lukas zu seiner Quelle ist. Unter diesen Umständen erscheint es auffallend, dass Syrsin hier dreimal **νόμος** schreibt, während er Vs. 27, 39 **νόμος** = Thora hat, und dass der arabische Tatian Vs. 22 und 24 Sunna (Gebrauch) im Gegensatze zu Pesch schreibt, Vs. 23, 27, 39 aber Nāmūs, d. i. νόμος, anwendet, während die Pesch überall νόμος ausdrückt. Ist das die Wirkung der Zusammenfügung ursprünglich in ihrem Sprachgebrauch verschiedener Stücke? Schon Wetzstein hat angemerkt:

Observa varietatem κατὰ τὸν νόμον. 22. καθὼς γέγραπται ἐν τῷ νόμῳ. 23. κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν νόμῳ. 24.

6) Der Ausdruck γονεῖς, Eltern Vs. 27 ff. ist so fest, dass nirgend eine Variante existiert ausser im Hrs, der אֲנִישׁוֹתָה d. h. seine Leute (vgl. Syrsin Vs. 43, 48) bietet, und im Aethiopen, der azmâdihu = seine Sippen schreibt, welches Wort er 1, 61 für συγγένεια gebraucht. Die Varianten betreffen aber das Pronomen, wenn τοὺς γονεῖς αὐτοῦ stand, dann war Josef eben ein γονεὺς, ein wirklicher Vater. Nun steht τοὺς γονεῖς ohne αὐτοῦ bei allen Griechen, Ulf und Arm, aber seine Eltern drücken aus Syrsin, Pesch und Tatian (ܡܪܝܬܐ) und der Memph (ܡܪܝܬܐ), und dass dies nicht idiomatisch ist, sondern einer Vorlage entspricht, lehren die Lateiner bff²q Hieron mit parentes ejus, wovon das ejus in a beseitigt ist. Während kein Grieche davon eine Spur hat, ist bei den das Wort „Eltern“ durch ein anderes ersetzenden Hrs und Äth das Pronomen αὐτοῦ übersetzt, die somit die Zeugenreihe verstärken.

7) Die bedeutungsvollste Spur findet sich endlich Vs. 33, wo Syrsin hat: Sein Vater aber und seine Mutter verwunderten sich, was Pesch und danach Tatian arabisch dadurch beseitigen, dass sie für „sein Vater“ einsetzen „Josef“. Diese Variante dringt nun überall ein, so dass selbst innerhalb derselben Übersetzung die Handschriften sich teilen.

Es lesen „sein Vater“

Memph mit ܡܪܝܬܐ 16 Mss, unter denen D¹ das ܡܪܝܬܐ für eine griechische, also nicht memph. Lesart erklärt.
Arm. Հայրն և մայրն նորա = pater et mater ejus.

Lateiner pater ejus Hieron. g²d. Es ist in ff² Josef zugesetzt in der Form [Joseph] pater ejus et mater ejus.

Griechen 8BDL 1. 131.

„Josef“

Memph ܡܪܝܬܐ 3 Mss erster Hand und 4 Mss in Correctur. Der Äthiope (Basel, Platt) als Glosse [Josef] sein Vater. Ulf Iosef jah aipei is = Josef et mater ejus.
Hrs יוסף ואימה.

Latein. Josef et mater ejus Rehd Aur abcefg¹qδ.

Griechen 1, ὁ Ἰωσήφ A al. 2, blos Ἰωσήφ Δ al. 3, glossiert Ἰωσήφ ὁ πατήρ αὐτοῦ 157.

Da es kein Interesse hatte Josef zu beseitigen, wohl aber „sein Vater“ anstössig war, so ist ersteres unecht und letzteres das Ursprüngliche. Es gruppieren sich dafür Syrsin g²d Hieron 8BD Arm und der echte Memph und Äth.

8) Nach alledem ist es nicht wunderbar, dass Syrsin Vs. 39

schreibt: Josef aber und Mariam¹, nachdem sie im Tempel an dem Erstgeborenen alles vollbracht hatten was in der Thora geschrieben ist ... sie waren in der Erzählung ursprünglich jung vermählt gedacht und Ješu' ihr erstgeborener Sohn, dem Geschwister folgten, obgleich die Parallele zu Matth 13, 55 und Mrc 6, 3 im Lukas grade fehlt. Von dieser Textform findet sich nun bei keinem andern Zeugen eine Spur, sie ist völlig unterdrückt. Sie setzt voraus, dass Josef und Maria verheiratet in Nazareth lebten, von wo aus sie eine Reise gemacht hatten. Je weniger das zu den späteren Postulaten passt, um so sicherer ist es ursprünglich. Den indifferenten jüngern Text in dieser Weise zu ändern lag kein Interesse vor, wohl aber das, den Josef als Vater eines erstgeborenen Sohnes der Maria zu beseitigen. Eine Wirkung der Umformung des Textes mag das sein, dass in q et ut perfecta sunt omnia und in Hrs וכד שלם כולם (שלים al. lect.) = et ut perfectum erat omne in passiver Form erscheint, was alle andern Zeugen aktiv ausdrücken gleich dem καὶ ὡς ἐτέλεσαν der Griechen. Woher diese Differenz, wenn nicht aus einer verschiedenen Art die Urlesart zu umgehen? Wer ohne das Zeugnis des Syrsin aus dieser Differenz auf eine tiefe Störung des Textes geschlossen hätte, der wäre mit der Bemerkung überreizten Scharfsinns zurückgewiesen, — da aber der Syrsin Zeugnis ablegt, kann man an diesem Beispiele sehen, wie misstrauisch die Kritik auf solchem Boden vorzugehen Veranlassung hat. Auch das ἐτέλεσαν in s^{*}H ist ein Redactionsprodukt. — Das Alles hat Blass ignoriert!

9) Als letzten Beweis dafür, dass die späteren Überarbeiter die Tendenz hatten, Josef herabzudrücken und ihn der Maria unterzuordnen ist Vs. 48 anzuführen, wo Syrsin sagt: Dein Vater und ich haben dich mit viel Unruhe gesucht, eine Lesart, der auch sBΔD Arm, Ulf, Memph, Äth, Hieron folgen, die aber von Pesch und Hrs umgedreht wird in „ich und dein Vater“, wie auch Philox und Ephraem arm P. 24 schreibt *ኩ ከ ሕያዝ* *ገጸ*, während Syrcr übereinstimmend mit Lateinern wie Rehdig. ab das pater tuus et ego ganz fortlassen und nur dolentes [et tristes add. a und Rehdig.] quaerebamus te ausdrückt. In ff² ist dann ecce pater tuus et ego von späterer Hand nachgetragen². So liegt auch hier eine Zurückschiebung des natürlichen Familienverhältnisses vor, die einen streichen, die andern stellen um. Von der Einschlebung der Verwandten, συγγενεῖς (auch

¹) Aus den unter 10 angeführten Thatsachen darf man übrigens schliessen, dass dies „Josef und Mariam“ selbst schon secundär ist, und dass dafür ursprünglich οἱ γονεῖς αὐτοῦ gestanden hat.

²) Noch Augustin Sermo 51 de concord. Matth et Luc 11, 18 lehrt: Sie sagt nicht: Ich und dein Vater, sondern dein Vater und ich, weil der Mann des Weibes Haupt ist. — Also Zeichen der Demut, der Text wird moralisch ausgenutzt.

in e nam et proprinqui tui et ego) sehe ich dabei ab, weil es eine pragmatische Vervollständigung aus Vs. 44 sein kann.

10) Notiere ich zu dem allen noch, dass Vs. 43 das griechische οἱ γονεῖς αὐτοῦ aus **SBD** al. (a parentes ejus) Arm selbst in Syrsin kassiert und durch **ܡܐܪܝܐ** = seine Verwandten ersetzt wird, und dass dafür in **AA** al bq¹, Ulf, Pesch, Äth Josef und seine Mutter erscheint, so habe ich für die Frage genug gezeigt, und kann die übrigen Variationen in Vs. 43—44 bei Seite lassen. In allen Zeugen, auch in Syrsin, sind Redactionsspuren kenntlich, hier deutlich auch im Memphiten, von dem eine Reihe Handschriften οἱ γονεῖς αὐτοῦ, die andre „Josef und seine Mutter“ ausdrückt.

Aus der Gesamtheit dieser Zeugnisse ergibt sich aber die Richtigkeit des oben aufgestellten Satzes, dass in der Urform der Erzählung Josef und Maria als Eltern Jeſu' gedacht waren, und diese Auffassung wird über jeden Zweifel erhoben durch die von Ephraem gemachte und zu 1, 56 angeführte Bemerkung, dass Maria vom Besuche der Elisabeth zu ihrem „Manne“ (**ܡܢܗ**) zurückgekehrt ist. Wären sie nicht verheiratet gedacht, so wäre diese uralte Exegese unmöglich gewesen, sie ist der spätern Tendenz schnurstracks zuwider².

Somit erübrigt nur noch eine Prüfung der Geschichte der Geburt und des Hirtengrusses, und hier findet sich

II, 2 dies aber war die erste Aufschreibung in den Jah(ren) des Quirinus. Ich habe in den Jahren übersetzt, weil sich das gelesene **ܕܝܢܐ** nicht anders als zu **ܕܝܢܐ** (oder unwahrscheinlich zu **ܕܝܢܐ**, **ܕܝܢܐ**) ergänzen lässt, da kein anderes mit **ܕ** beginnendes Wort des syrischen Wörterbuches einen möglichen Sinn giebt. Diese Ergänzung ist vollkommen sicher. Der Sinn des Satzes bleibt trotzdem unsicher, es kann heissen, dass die Schätzung die erste von den zwei oder mehreren war, die in die Jahre der Verwaltung des Quirinus fielen; es kann aber ebensogut auch heissen, dass diese Schätzung die erste Schätzung überhaupt war und in den Jahren der Verwaltung des Quirinus stattfand. Für die Frage der doppelten Statthalterschaft des Quirinus in den Jahren 751—2 und 750 a. u. c. giebt der Text

¹ In ff² ist Josef in Jhs verdorben und dann parentes ejus noch interpoliert, so dass Belsheim ediert: non cognovit [parentes ejus] Jhs et mater ejus.

² Wohin die spätere Tendenz gieng, das lehrt das Protevangelium Jacobi 8 ff, nach welchem Maria dem Josef weder verlobt noch vermählt war, sondern nach einer priesterlich berufenen Versammlung aller Wittwer Israels durch Los dem Josef zur Bewahrung zugefallen war. Der Grund sie ihm anzuvertrauen war der, dass sie beim Beginne ihrer Geschlechtsreife ihren gewöhnlichen Aufenthaltsort, den Tempel, hätte verunreinigen können. Josef hat dann Sorge wegen seiner erwachsenen Söhne. Es sind wahrhaft abscheuliche Bilder, in denen sich diese Legenden ergehen. Mit der Religion haben sie gar nichts zu thun. Ihr erster Keim liegt in der Geburtsgeschichte bei Matth und Lucas, die mit der Religion auch nichts zu thun hat.

keinen Anhalt¹. Der Ausdruck „in den Jahren“ ist ungriechisch und unhebräisch², aber syrisch (ܡܬܬܐܠܦ ܝܬܝܝܢ Payne-Sm), wir haben es also mit einer syrisch idiomatischen Wiedergabe zu thun. Der zu Grunde liegende Text war αὕτη δὲ (!) ἡ ἀπογραφὴ πρώτη (oder ἡ πρώτη) ἐγένετο Κυρ. ἡγεμονεύοντος τῆς Συρ.

Im Folgenden habe ich ergänzt

| | | |
|----------------|----------------|---|
| [ܕܝܟ] | ܐܬܝܢ ܕܢܐܪ ܕܢܐܪ | jeder Mensch aber [wanderte |
| [ܐܕܬܐ] | ܕܬܠܐ [ܟܐܡ] | um aufge[schrieben zu werden], |
| [ܡ] | ܕܬܠܐ ܕܢܐܪ ܕܢܐܪ | auch von [seiner] Stadt |
| ܡܝܬܐܠܦ | ܟܐܡ ܕܝܟ | wanderte er zu seiner Heimat, |
| ܕܢܐܪ ܕܬܠܐ ܕܬܠܐ | | dass er dort aufgeschrieben werde. Und auch |
| ܡܝܬܐܠܦ | | Josef. |

Dem gegenüber sind alle übrigen Texte gekürzt. Syrsin macht bemerklich, dass man in der Heimat aufgezeichnet wurde, wenn man aber nicht in der Heimat (der Familie) wohnte, begab man sich aus seiner Wohnstätte in seine Familienheimat, wie D durch εἰς τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα den Sinn des ܡܝܬܐܠܦ Syrsin in sicher stellt. Diesen jüdischen Gedanken wegzulassen lag den Griechen nahe, ihn einzufügen hatte Niemand Veranlassung, aber gerade durch ihn wird begründet, dass Josef von seiner Stadt Nasrat nach seiner Stammheimat Betlehem geht. Alle Texte sind gegenüber Syrsin verwischt. Das Mitziehen der Maria erklärt der überarbeitete Syrsin aus ihrem Zugehören zum Davidhause, und das muss eine specialsyrische Bearbeitung sein, da die syrische Kirche den Mariencult sehr früh entwickelt hat. Die ursprüngliche Textform, die diesen Grund nicht angab, liess sie als Gattin den Gatten begleiten, wie hier Syrsin nur ܡܬܬܐܠܦ = sein Weib ausdrückt, worüber P. 189 geredet ist. Grade dies ist in den Griechen beseitigt³. Die textgeschichtliche Entwicklung hat die entgegengesetzte Richtung wie im Matth. Dort wird die Verlobte zum Weibe, und Josef der Verlobte zum Manne, im Luk das Weib zur Verlobten, denn im Matth ist die Heimführung = nissu'in noch nicht vollzogen gedacht, die nach Lukas bereits geschehen gedacht war. Daher sie denn Ephraem armenisch nicht bloss nach ihrem Hause,

¹ Wer daran denkt, diese Apographe betreffe die Familie Davids allein, setzt sich in Widerspruch damit, dass „die ganze Erde“ aufgeschrieben werden sollte, kann aber als thatsächliche Unterlage für die Legendenbildung anführen, dass nach Euseb. H. E. 1, 7, 13 Stammbäume da waren, die Herodes verbrennen liess.

² Hebräisch sagt man „in den Tagen“, wie Luk 1, 5 hat.

³ Überaus komisch wirkt im Protevangelium Jacobi die Reflexion des zur Schatzung reisenden Josef über den Civilstand der Maria, die er weder als Gattin noch als Tochter kann eintragen lassen, wobei wir dann auch nicht erfahren, als was sie eingetragen ist. Josefs Söhne sind auf dem Wege Eselsführer und Diener.

sondern zu ihrem Gatten heimkehren lässt. Leider haben wir 1, 27 die Lesart des Syrsin nicht; nach den übrigen Texten ist Maria als *μνηστευμένη*, d. h. als Weib durch erusin oder qiddušin gedacht Matth P. 9, die nach den nissuin, der Heimführung, den Messias als ihren erstgeborenen Sohn haben wird, wie ihr der Engel verkündigt. Die Antwort, welche sie dem Engel erteilt, lautet 1, 38 nach der Handschrift von Clermont bei Irenäus III, 32, 1: *Ecce ancilla tua domine, fiat mihi secundum verbum tuum*, d. i. ἰδοὺ ἡ δοῦλῃ σου κύριε κτλ. und bedeutet im Sinne des hebräischen אֲנִי אִמְתְּךָ soviel als unser: Ergebnisse Dienerin, oder: ich stehe zu Diensten, nicht aber, ich bin die Magd Gottes. Das אִמְתְּךָ bedeutet einfach: Ich 1 Sam 25, 41; 14, 15; wie עֲבָדךָ analog sehr häufig, und wenn man diese Textform kennt, wird man auch die später gewöhnlich gewordene Form ἰδοὺ ἡ δοῦλῃ κυρίου als כְּדַבְּרְךָ אֲנִי יְהוָה אִמְתְּ אֲדֹנָיִךְ in ihrem wahren Sinne verstehen: Ich bin deine Sklavin, mir geschehe nach deinem Worte, d. h. ich füge mich.

Nach Feststellung dieses Sinnes erhält man im Zusammenhange mit der obigen Erörterung von 1, 34 die Textform von be eine weittragende Bedeutung. Diese Handschriften haben die fraglichen Worte in 1, 38 gar nicht, dafür zeigt sie b in 1, 34, welcher dann in 1, 34 die ganze Frage der Maria πῶς ἔσται μοι¹ τοῦτο ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω auslöst, ohne dass der Gang der Erzählung irgendwie gestört schiene. Man lese in b, wo nachdem Vs. 31—33 die Verkündigung und die Voraussagung, dass Ješu' Sohn des Höchsten genannt werden, und den Thron seines Vaters David haben und in ewige Zeiten regieren wird, berichtet ist, der Text fortfährt: Vs. 34 Dixit autem Maria: *Ecce ancilla Domini, contingat mihi secundum verbum tuum*. Dann fügt der Engel hinzu: *Spiritus Sanctus superveniet in te etc.* und giebt der Maria ein Wahrzeichen (אִוֶּת), das darin besteht, dass die greise Elisabet ebenfalls schwanger ist, die für unfruchtbar galt, denn bei Gott ist kein Ding² unmöglich, und verlässt sie mit diesen Worten. Maria begiebt sich eiligst³ zu Elisabet, um das Wahrzeichen zu sehen, das ihr durch das Hüpfen des Kindes im Leibe der Elisabet, durch das *Benedicta tu inter mulieres* und das Magni-

¹ Dies μοι steht in B³ C³ 1. 28. 33. 69 al 60 fere und dann ist der Sinn noch persönlich: Wie komme ich zu dieser Auszeichnung, vgl. Exod. 3, 11, aber andererseits ist das μοι gestrichen in sBDΔ ff², und dann ist der Sinn: Wie kann das möglich sein. Die bescheidene Frage erster Form verwandelt sich in eine wissbegierige oder erstaunte Frage nach dem physiologischen Zustandekommen. Welche Differenz! Vgl. P. 180.

² Da der Ausdruck aus der verwandten Stelle Gen. 18, 14 stammt, ist trotz Joh. Weiss evident, dass ῥῆμα in der jüdischen Quelle des Lukas für דָּבָר steht, was in der Phrase דְּבַר מִיָּהוָה sicher Ding bedeutet und nicht Wort.

³ Cum festinatione abeff² al, instant e = μετὰ σπουδῆς.

ficat, wenn es in abl und in Iren. IV, 12 nach dem Ms von Clermont und dem Vossianum mit Recht der Elisabet beigelegt wird, in ausgiebigster Weise bestätigt und bestärkt wird. Gehört aber das Magnificat der Maria, so ändert das an dem vorangehenden Aufbau Nichts, es ist dann ein Dank für das ihr erteilte Wahrzeichen. Ich will dem Urteil über die Zugehörigkeit des Magnificat in keiner Weise vorgreifen.

Es scheint mir hochwahrscheinlich, dass diese Form der Erzählung dem Originalen weit näher steht als die griechische Form, ja vielleicht das Original ist, und ich werde zu dieser Ansicht geführt, durch das Nichtvorhandensein des Formfehlers, der in den Griechen und ihrem Gefolge vorliegt. In ihnen hat nämlich 1, 38 im Gespräche mit dem Engel Maria das letzte Wort. Das verstösst gegen das im alten Testament durchaus innegehaltene Decorum, wo in Angelophanien und Theophanien immer die himmlische Erscheinung das letzte Wort behält, und der Mensch schweigt. Richt 13, 5! 18; 6, 21, Genes 16, 7—12; 17, 22; 18, 16, 33; 21, 17; 22, 11, 18; 31, 13, Exod 4, 17, Num 22, 35. Dieser Verstoss fällt in der Erzählung in b fort und das spricht für ihre Priorität. In e ist dann Vs 34 falsch completiert.

Vs. 9 es erschienen ihnen Engel, wozu aber das im Singular folgende da er stand = ἐπιστάς nicht passt. Ich würde vermuten, dass ܐܠܗܝܢ Sing. zu lesen und zu übersetzen sei: Es erschien ihnen der Engel [des Herrn] — wenn damit die Bedenken erledigt wären. In Wahrheit aber ist Syrsin mit den übrigen Texten nicht auszugleichen, daher ich die Stelle als ungelöst bezeichnen muss. Vgl. Vs. 13, wo auch die Heerscharen (Plur.) neben den Engeln (Plur.) stehen, wovon die Griechen Nichts haben, welche die Heerscharen zu dem einen Engel kommen lassen, den Syrsin Vs. 9 hat und doch nicht hat¹.

Vs. 10 die der ganzen Welt (ܐܠܗܝܢ) zu Teil werden wird. So liest auch Pesch und danach der arab. Tatian, aber die Griechen haben „dem ganzen Volke“ (λαῶ = ܠܐܘܐ), und das bieten alle übrigen Zeugen. Demnach scheint ܐܠܗܝܢ für ܠܐܘܐ innersyrische Redaction, durch welche die hier vorliegende Verkündigung eines Messias der Juden in universalistischem Sinne umgebogen wird. Aber andererseits unterliegen die eingeklammerten Worte im Satze ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν [χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ] ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ überhaupt schweren Bedenken, denn Cyprian Test. II, 7 lässt sie aus und hat nur: ecce

¹ Die Bedenken beruhen darauf, dass die Lücke in Syrsin weder nach griechischem Texte noch nach Pesch sich füllen lässt, denn ܡܠܐܬܐ ܐܠܗܝܢ setzt zwar einen Engel voraus, aber die Construction ist nicht zu gewinnen.

adnuntio vobis quoniam natus est vobis hodie salvator. Das ist umso auffallender, als natus est vobis = euch ist geboren sich weder mit „allem Volke“ noch mit „der ganzen Welt“ wirklich verträgt.

Vs. 14. Das letzte Glied des Hymnus „und Wohlgefallen den Menschen“ stellt uns vor eine grosse kritische Schwierigkeit, die Einfügung aber des ganzen Hymnus in Syrsin führt auf noch weiter gehende Fragen.

I. Der Text. Durch die eingehende Erörterung, welche Westc. H. der Stelle gewidmet haben, auf welche ich verweisen muss, ist die Entscheidung, ob εὐδοκίας oder εὐδοκία zu lesen ist, nicht gewonnen; denn trotz der starken Bezeugung von εὐδοκίας verlangt Westcott für εὐδοκία eine Stelle am Rande als alternative Lesart, und Tregelles hat dasselbe gethan. Die Differenzen treffen aber nicht dies Wort allein, sondern auch ἐν ἀνθρ. und καὶ ἀνθρ., sodass wir diese drei Punkte in Eins fassen müssen und nicht mit Tischendorf getrennt behandeln dürfen. Die vorhandenen Formen sind:

A, 1 καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας SDA und B in erster Hand
et in terra pax in hominibus bonae voluntatis Fuld. Hieron im
Amiatinus, g¹

et super terra — — — consolationis d
et in terra — — — bone volentie¹ ð
jah ana airpai gavairpi in mannan godis viljins Ulf.

2 ohne Bezeugung in griechischen bisher verglichenen Texten lasen übereinstimmend καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ ἀνθρώποις εὐδοκίας (ohne das ἐν) viele Lateiner, obwohl sie sich sonst in drei Klassen teilen, wenn man die Wiedergabe von ἐν ὑψίστοις durch in excelsis af. gat. Aureus q Rehdig Iren III, 11, 3², Orosius VI, 22³ beobachtet. Denn dafür setzt Hieronymus in altissimis, was becff² aufnehmen, und wofür dann d in altis schreibt. Trotz dieser Differenz bieten mit Schwankungen in der Wortstellung: et in terra pax (ce et pax in terra) hominibus bonae voluntatis abcefff²q Aur. Rehdig Iren III, 11, 3, Orosius VI, 22, Hilarius. — Da die drei Klassen hierin zusammen stimmen, so muss dieser von Irenaeus bezeugte Text vor 200 p. Chr. vorhanden gewesen sein.

¹ Genau hat die Handschrift bone¹volentie.

² Dagegen steht III, 11, 4 bei Iren. in altissimis, das als hieronymisch vom Amiatinus bezeugt, unecht sein muss.

³ Da Orosius für Augustin geschrieben hat, dürfte die Itala — die Augustin bevorzugte — in excelsis gelesen haben. Das kam dann in die Liturgie.

B, 1, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνην ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία B¹, s Corrector, Δ ferner
LPGΛΞ unc. 8

Hrs ועל ארעא שילמא בבנינשא צביונא

Arm. և յերկիր խաղաղութիւն ՚ի մարդիկ հաճութիւն

Äthiop. wa salām bamedr la'eguala 'emma hejaw semratu

2^a καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη καὶ (ἐν Memph) ἀνθρώποις εὐδοκία,

Pesch ܠܒܢܐܢܐ ܠܒܐ ܠܝܫܘܐ ܠܡܠܟܐ ܠܝܠܐ

Memph neu or ziphin zixen nikazi neu or tuat hen upwou

2^b καὶ εἰρήνην ἐπὶ γῆς καὶ ἀνθρώποις εὐδοκία

Syrin ܠܒܢܐܢܐ ܠܒܐ ܠܝܫܘܐ ܠܡܠܟܐ ܠܝܠܐ

Das ist der Befund der Überlieferung, den die Apparate zwar enthalten, aber nicht scharf genug scheiden. In den griechischen Psalterien, an die das Gloria angehängt ist, wie das Psalterium von Zürich und der Text im Codex Alexandrinus, scheint εὐδοκία durchgehend (so Westc. H) bezeugt zu werden, auch in den Constit. Apost. VII, 47. VIII, 13 ed. Lagarde ist εὐδοκία der bezeugte Text², den Jacob von Edessa beibehält (meine Hist. artis grammaticae P. 39). Aus Iren III, 11, 3, 4 schliesse ich mit Wetstein auf εὐδοκία, Westc. H. halten die Stelle für nicht beweisend, und in der That ist sie wegen des in altissimis nicht reinlicher Text des Irenaeus, aber der Gedankengang fordert trotzdem εὐδοκία und ist aus dem Genetiv εὐδοκίας nicht zu gewinnen (Harvey). Aphraates folgt wegen ܠܒܐ ܠܝܫܘܐ = spes bona der Pesch eventuell dem Syrcrt, und ist P. 180 und 385 in sich selbst different. Der armenische Ephraem spricht für εὐδοκία, scheint aber ܠܝܫܘܐ spes als Vorlage gehabt zu haben, da er zweimal ܝܗܝܐ = Hoffnung gebraucht neben հաճութիւն, das Versöhnung bedeutet³.

Somit stimmen für εὐδοκία von den Griechen die Correctoren in s und B nebst 14 Uncialhandschriften, dazu der Memph, Äthiope, Armenier und die Syrer aller Stufen. Dies Zeugnis fast der ganzen Kirche, insbesondere auch der Liturgien, wird heute ignoriert, da man über B falsch berichtet war, und beseitigt zu Gunsten der Les-

¹ Das Facsimile zeigt bei genauer Betrachtung die Spur von Correctur. Nach Mitteilung des Praefecten der Vaticana, des hochverdienten P. Ehrle, verhält es sich in der That so, dass das schliessende C theils verblichen, theils radiert ist. Ob das von B² oder B³ geschehen ist, vermochte er nicht festzustellen. Rechts oben von dem getilgten C glaubt man beim ersten Anblick einen Tilgungspunkt zu sehen, aber in Wahrheit ist es der Rest des weit nach rechts gezogenen oberen Bogens des Sigma.

² Pseudoepiphanius Encomium Deiparae (IV, II 56, ed. Dindorf) hat καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνην ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.

³ Für Origenes wird aus III. 946 geschlossen, er bezeuge εὐδοκίας gegen das in seinem griechischen Texte erscheinende εὐδοκία, das dreimal vorkommt. Das verdient eine Prüfung.

art εὐδοξίας in den lediglich lateinischen Zeugen, zu denen B*^s*AD kommen nebst Ulfla. Ich habe schon wiederholt darauf gewiesen, dass unser Ulflas lateinische Einflüsse verrät. Daneben weiss Niemand, was er mit der Genetivkonstruktion ἄνθρωποι εὐδοξίας, die hebräisch etwa אנשי רצון wäre, ernstlich machen soll, es ist nicht nur eine apparent obscurity, sondern eine wirkliche. Denn auch wenn man es als gleichbedeutend mit ἄνθρωποι εὐδόκητοι, im Sinne von der Auserlesenen, nimmt, was das Natürlichste ist, während die Verbindung εἰρήνη — εὐδοξίας = der Friede des Wohlgefallens ganz verschroben künstlich ist, so bleibt doch Wetsteins Kritik bestehen, welcher so sagt: ... non video quomodo ἄνθρωποι εὐδοξίας intelligi possint: si enim accipias de bona voluntate Dei, cogeris duplex hominum genus statuere, alterum cui favet, alterum cui non favet, quod contradiceret iis quae praecedunt, ubi dicitur pax esse in terra, ideoque Deum toti generi humano favere. Sin accipias de bona voluntate hominum, quod etiam latinus interpret sensisse videtur illi jam pacem habebant.

Aber wenn man nun εὐδοξία liest, — ἐν vor ἀνθρώποις ist dabei von geringerer Bedeutung — wie erklärt man das Fehlen des καὶ in allen Zeugen ausser in Syrsin, Pesch und Memph? Denn auch Hrs lässt das καὶ fort.

Die Pesch weiss sichtlich nicht, was sie mit εὐδοξία anfangen soll, da sie für das ܠܚܥܬܐ des Syrsin ܠܚܥܬܐ = gute Hoffnung einsetzt, das ihr der arabische Tatian mit الرجاء الصالح للناس und buchstäblich entlehnt, und das dem ܣܦܝܐ = spes des arm. Ephraem zu Grunde liegt. Mir scheint, dass sie εὐ-δοξία in ihrer Not nach ܡܠܟܐ vom Erwarten Ps 37, 7 Aq, und näher von guter Erwartung, zu deuten versucht hat, denn sonst übersetzt sie εὐδοξία mit ܠܚܥܬܐ, das auch in Hrs Syrsin dafür gesetzt wird. Mtth 11, 26, Luk 10, 21. Ihre „gute Hoffnung“ ist Ersatz für das sonst syrisch ungebräuchliche ܠܚܥܬܐ, das Bensly gelesen hat, und das nur ܠܚܥܬܐ, stat. abs. ܠܚܥܬܐ, sein kann, welches die Targume für רצון zu setzen pflegen. Das ergibt dann den Sinn, den meine Übersetzung ausdrückt: und Wohlgefallen den Menschen. Damit würde der Hymnus dreigliedrig: Lob Gott in der Höhe — und Friede auf Erden — und Wohlgefallen (רצון = Glück, Behagen Psalm 145, 16) den Menschen. So sehr sich das auch einschmeichelt, das Fehlen des ebenso natürlichen wie unentbehrlichen καὶ auf der ganzen Linie ausser in Syrsin, Pesch, Memph macht diese Deutung unannehmbar. Wie sollte das καὶ weggelassen sein, nach welchem der Text förmlich schreit, und warum ist es nirgend zugesetzt, wenn sein Fehlen nicht auf gutem Grunde beruhete?

Der Sinn des Hymnus in Syrsin ist so universalistisch als möglich, — umgekehrt ist die Ankündigung: Euch ist heute ein Erretter

geboren, der Messias, und eine Freude wird sein dem ganzen Volke, wie die Griechen Vs. 10 richtig haben, so jüdisch partikularistisch als möglich. Passt das zusammen?

Es ist zu Vs. 10 gezeigt, dass Syrsin und Pesch den Ausdruck „dem ganzen Volke“ (כָּל) durch Einschabung eines ל in כל verwandelt haben, das dann „der ganzen Welt“ bedeutet. Das ist innersyrische Redaction im universalistischen Sinne, den auch Cyprian's Text erstrebt und erlangt, indem er die Worte χαρὰν μεγάλην ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ auslässt. Wie hier die übrigen Zeugen gegen die Syrer die ältere Form festgehalten haben, an der schon vor Cyprian gefeilt ist, so dürfte sich auch mit dem Hymnus verhalten, der, ursprünglich partikularistisch, umgeformt ist. Aber nicht etwa hat Lukas seine jüdische Vorlage geändert, sondern der abgeschlossene echte Lukastext ist später überarbeitet.

Ist dies richtig, so ergibt sich von selbst, dass die partikularistische Form die Urform ist, von der wir für Exegese und Textgeschichte auszugehen haben, und das ist die vor 200 p. Chr. nachgewiesene Form der Lateiner: et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Das ist griechisch καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας, damit aber wird der Hymnus zweigliedrig und lautete hebräisch¹ so:

כבוד לאלהים במרומים
ובארץ שלום לאנשי רצון

Hier deckt sich jedes Wort, den Höhen entspricht die Erde, dem Elohim die Männer des Wohlgefallens, der Herrlichkeit der Friede. Der Sinn von אנשי רצון ist kein anderer als die Angehörigen des ausgewählten Volkes, die Juden², deren Nöte durch die Geburt ihres Messias in eine Zeit des Friedens verwandelt werden. Die Urverkündigung lautete: Ich verkündige die Geburt des Messias, welche durch den Engelsang dahin deklariert wird, dass Gott geehrt und seinem Volke Frieden gegeben wird.

Von diesem Grundtexte aus entwickeln sich unter dem Streben die particularistische Idee durch eine universalistische zu ersetzen, die späteren Formen in grader Linie

1. καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας Altlateiner allein.

2. καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας jüngere lateinische Form bei Hieronymus, der das inzwischen eingesetzte ἐν ausdrückt.

¹ Für δόξα כבוד Ps 29, 1; für τὰ ὕψιστα מרומים Job 16, 19. Weiter ἄνθρωπος steht öfter אִישׁ, Gen 6, 4; 9, 20, und da sich mit בני אדם ein folgender Genetiv schlechterdings nicht verbinden lässt, so muss אנשי gewählt werden. Die Phrase ist wie שם, מרה, חיל, אנשי לצון, und bedeutet Menschen, die im Besitze des (göttlichen) Wohlgefallens sind. Für εὐδοκία ist תפא ausgesprochen, da dies durch θέλημα übersetzt wird.

² Vgl. εὐδοχήσει Κύριος ἐπὶ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ἕως τῶν αἰώνων Test. Lev. 18.

Hier ist das spezifisch Jüdische undeutlich gemacht, denn es heisst: unter den Menschen des guten Willens, d. i. unter wohlwollen- den Menschen, was äusserst nichtssagend, oder aber unter den gött- lichen Wohlwollens teilhaftig gewordenen Menschen, das sind die Glieder der Kirche, die unter einander Frieden halten. Das ist die Stufe von SDA Hieron. Ulf.

3. καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία wo Erde und Menschen verbunden sind und die Heilsverkündigung ganz allgemein gemacht ist. Aber hier fehlt καί, das sich geradezu aufdrängt. Auf dieser Stufe steht der Corrector in B⁸ und Δal. Arm. Äth. Hrs, die griechi- schen Psalterien und Constit. Apost., sowie der Text des Briefes des Pilatus in Thilo's Codex apocr. N. T. P. 891.

4. Das καὶ wird zugesetzt, der Hymnus wird dreigliedrig, aber das ἐν tritt nicht ein

δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
καὶ (ἐν?) ἀνθρώποις εὐδοκία

so dass nun der Universalismus über allem Zweifel ist. So stehen ohne griechische Seitendeckung Pesch und Memph, während in Syrsin die Wortstellung καὶ εἰρήνη ἐπὶ (ἐν?) γῆς die Sache noch deutlicher ausdrückt und sich der Wortstellung δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ anpasst. Diese Redaktionsform ist aber bei den Syrern nicht durchgedrungen, da sie Pesch verwirft¹. Dass sie uns weit mehr zusagt als die ur- sprüngliche Fassung, beweist nicht die Originalität, sondern nur, wie glücklich diese den christlichen Geist treffende Umarbeitung gewesen ist.

II Die Einfügung des Hymnus in die Erzählung. Sie ist in Syrsin einzig, alle andern Texte weichen ab. Während aber im Texte des Hymnus Syrsin auf ganz junger Stufe steht, hat er allein im Tenor der Erzählung die Urform gewahrt, obwohl auch er in Vs. 17 die Kürzung erlitten hat, an der alle übrigen Texte gleichfalls leiden. Man muss hier den Gang der Erzählung vergleichen, um die Feilungen wahrzunehmen, durch welche bei den Griechen und ihrem Gefolge der Nerv der Darstellung zerstört ist. 1. Der Engel verkündigt den Hirten die Geburt des Messias, 2. er giebt ihnen ein Kennzeichen, an dem sie den künftigen Messias erkennen sollen. 3. Dies Kenn- zeichen besteht darin, dass sie ein Kind — nicht etwa das Kind — in Windeln gewickelt in einer Krippe — nicht etwa in der Krippe — finden werden. Ist das ein Kennzeichen oder Wahrzeichen, ein hebräisches Ot? Antwort: Nein, es muss vielmehr noch etwas dazu

¹ Die Unsicherheit des syrischen Textes zeigt Aphraates, bei dem P. 180 steht: Pax in coelis et doxa in terra et spes bona hominibus, wogegen P. 385 nur: Doxa Deo in coelis et bona spes hominibus gelesen wird. Die armenische Über- setzung stimmt damit nicht. Gallandi Bibl. max. V P. LXX.

kommen, durch welches über dies Kind bezeugt und klar wird, dass es eben der Messias und kein gewöhnliches Kind ist. Die Windeln sind gewiss ein solches Wahrzeichen nicht, und die „Krippe“ *φάτνη* die doch nach hebr. *ʾebus* und aramäisch *ʾurja* zu verstehen ist, scheint mir auch kein solches zu sein. Das Wort bedeutet sicher nicht eine Krippe, wie wir sie zu sehen gewohnt sind, sondern Futterplatz, Futtertrog oder Schüssel, ja selbst Stall, wie Buxtorf und Levy nach dem Aruch angeben. Was ist denn nun das Wahrzeichen? — Die Griechen und ihr Gefolge haben es gar nicht! Nur Syrsin und b haben die Urform erhalten, denn bei ihnen sagt der Engel zu den Hirten: Ihr werdet das Kind in Windeln gewickelt in einer Krippe (Stalle?) finden, und bei ihm (dem Kinde) sind himmlische Heerscharen erschienen (ursprünglich werden erscheinen und das Gloria singen). Das ist das Wahrzeichen, durch welches dieses Kind von andern unterschieden wird. Was im Matth durch den Stern bewirkt wird, das bewirkt hier die Erscheinung der Engel und ihr Gesang. Nach dieser Mitteilung entfernen sich die den Hirten erschienenen Engel, und die Hirten beschliessen nach Bethlehäm zu gehen, um sich zu überzeugen. Es decken sich Syrsin und b, deren Texte ich hier zusammenstelle: Syrsin: Ihr findet den Knaben eingewickelt in Windeln und in b: *Invenietis infantem in pannis involutum et po-*
eine Krippe gelegt, und sofort sind bei ihm erschienen Kräfte
situm in praesepio et subito facta est multitudo,
 und Engel [des Himmels¹], viele, Gott lobend und sagend: Lob etc.
exercitus coelestium laudantium deum et dicentium Gloria.

Sonach wird, obwohl b wegen Gloria in altissimis hieronymisch beeinflusst ist, als älteste griechische Vorlage von Syrsin und b zu erschliessen sein: *καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο* (ursprüngl. *γενήσεται*) *ὁὐν αὐτῷ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*, wo die Griechen jetzt *ὁὐν τῷ ἀγγέλῳ* bieten. Das *ὁὐν αὐτῷ* hat nur Syrsin, es ist gestrichen in b, es ist dafür gesetzt *cum illis* = *ὁὐν αὐτοῖς* in a, und endlich ist es falsch durch *ὁὐν τῷ ἀγγέλῳ* ersetzt in der griechischen Masse, auch D, Pesch, Ulf. Arm. Aber die Unsicherheit zeigt sich im Memph, in welchem viele Mss statt *πεν μαρτυραὶ* = *ὁὐν τῷ ἀγγέλῳ* den Plural *πεν μαρτυραὶ* = *ὁὐν τοῖς ἀγγέλοις* lesen, und im Hrs, wo neben dem Singular *כַּנְכַּח* Codex C den Plural *כַּנְכַּחִין* bietet; sie wirkt auch im Syrsin selbst, wo neben *כַּנְכַּח* = *στρατιά* = *כַּנְכַּח* noch [*כַּנְכַּחִין*] *כַּנְכַּחִין* erscheint, so dass überall Textschwankungen vorliegen. Damit ist d verwandt in dem continuo [cum angelo] militiae coeli laudantes erscheint. Das alles ist

¹ Vs 13 ist statt „des Herren“ danach besser in „des Himmels“ zu ergänzen. Ich habe *כַּנְכַּחִין* aus Vs. 9 genommen, b zeigt, dass es *כַּנְכַּח* sein muss. Man kann auch singul. „der Engel“ denken, aber dazu passt *כַּנְכַּח* = des Himmels dann nicht.

bei Tischendorf VIII und Tregelles ignoriert, bei Lachmann aber kurz berührt. So ist also Lukas Urform überall mehr oder weniger verändert. Statt $\sigma\upsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega$, das Blass richtig streicht, ist $\sigma\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ das echte.

Der natürliche Schluss der Urform kann nicht der gewesen sein, dass Josef und Maria den Hirten bestätigten, was der Engel ihnen gesagt hatte, sondern dass das Gloria erschallte, als sie zu dem Kinde traten. Das war das Ot, das jetzt in Vs. 17 und 18 nicht vorhanden ist. Die Hirten erzählen nur ($\acute{\epsilon}\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\alpha\nu$, machten bekannt, Ulf gakannidedun, Syrsin $\alpha\alpha\delta\iota\epsilon\kappa$ erzählten, Pesch $\alpha\alpha\iota\sigma\kappa$ lehrten), was mit ihnen geredet war, was dann allgemeine Verwunderung erregt. Dieser Zug zeigt, da die Erzählung doch nur an Josef und Maria und die bei ihnen etwa Anwesenden gerichtet sein kann, dass hier das Ertönen des Gloria über dem Kinde durch eine Banalität ersetzt ist, und folglich das ganze Wahrzeichen nicht zur Geltung kommt. Nach Vs. 20 kehrten die Hirten von Josef und Maria zurück, indem sie Gott lobten und über das redeten, was sie so, wie es ihnen [von dem Engel] gesagt war, gesehen und gehört hatten. — nach unsern Texten haben sie aber Vs. 16—18 nichts gehört und das Sehen beschränkt sich auf einen eingebundenen Säugling in einer „Krippe“, was kein Wahrzeichen ist.

Unter diesen Umständen ist es interessant zu sehen, dass die Lateiner Vs. 17 $\acute{\epsilon}\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\alpha\nu$ fast einstimmig durch *cognoverunt*¹ übersetzen, was es heissen kann, aber im neuen Testamente und hier gar nach Vs. 15 nicht heisst, wo die Lateiner meist *ostendit*² schreiben. Auch der Arm drückt mit $\delta\omega\iota\beta\eta\omega\iota\beta$ und der Memph mit $\alpha\gamma\epsilon\mu$ den Sinn sie erkannten aus. So stehen sich zwei Fassungen des $\acute{\epsilon}\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\alpha\nu$ gegenüber, aber nur die letztere als *cognoverunt* = sie überzeugten sich, ist für den Zusammenhang der Erzählung brauchbar, und sie ist hier lexikalisch höchst unwahrscheinlich.

Als Ergebnis bleibt, dass die Geschichte der Hirten mancherlei Veränderungen erlitten hat, und dass das Ende V. 15—20 locker gefügt jetzt den Voraussetzungen nicht entspricht, welche durch die in Syrsin richtig erhaltene Stellung und Bedeutung des Gloria gegeben sind. Aus welchen Gründen hier überarbeitet ist bleibt undeutlich. Unter diesen Umständen ist die Aufzählung der Varianten³ ohne

¹ Merkwürdig ist, dass sich e auf die Gegenseite schlägt und wie Syrsin „berichten“ ausdrückt, da er *retulerunt de verbum quod dictum est ad illos de infantem* überliefert. Neben $\acute{\epsilon}\gamma\nu\omega\rho$, steht $\delta\iota\epsilon\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\epsilon\nu$ in $\Delta\Delta$ al.

² In δ ist mit der Übersetzung *innotuit* die zweite *ostendit* verbunden. *Innotuit* dürfte aktiv als mitteilen zu verstehen sein. In d ist *demonstravit* gesetzt, e bietet *notum nobis fecit*.

³ Vs. 20 könnte ܡܠܠܝܢ = redeten in Syrsin statt ܡܠܠܝܢ = $\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ in Pesch innersyrische Änderung oder Verderbnis zu sein, wenn die Lesung richtig ist. Aber der Sinn ist in Syrsin *tadellos*!

Bedeutung, nur ὁ κύριος, das V. 15 in Syrsin durch ὁ Engel ersetzt ist, mag beachtet werden. Das „Engel“ verdankt hier seine Existenz einer kleinlichen Ausgleichung mit Vs. 10 und κύριος ist echt. So liegen in Syrsin in dieser Stelle älteste und jüngste Elemente dicht bei einander. — Die Urform kann sich jetzt jeder leicht selbst ableiten.

Vs. 21. wurde der Knabe beschnitten. Dies zu sagen vermeiden die Griechen in der Form die D hat, denn da tritt die Namensgebung statt der Beschneidung ein: καὶ ὅτε συνετελέσθησαν αἱ ἡμέραι αἱ ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν τὸ παιδίον ὠνομάσθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησ. Hier fehlt das καὶ, das die übrigen in der Form καὶ ἐκλήθη haben, das vernünftig aber nur in der Fassung des Syrsin zu verstehen ist, wo es heisst: wurde beschnitten und sein Name Jesu' genannt. Dies καὶ fehlt in D und der Ferrargruppe 13. 69. 124. 346, in Pesch und in einer Reihe von memph. Handschriften — es steht aber in **SBAA** al., dem Arm. Ulf, Äth. (Bas. Platt) und einer andern Reihe von memphitischen Mss. Es wird dann von den Auslegern als Einleitung des Nachsatzes wie hebräisches ו gefasst. Bei den Lateinern abcdff²c Rehd. Aur. fehlt das καὶ und der Sinn der Worte wird dann: als die acht Tage zum Beschneiden voll geworden waren, nannte man seinen Namen Jesu', dass er beschnitten wurde fällt weg. Dagegen ist das καὶ in eqð ausgedrückt. Die Lösung giebt Syrsin: er wurde beschnitten und sein Name genannt. Die Redaktion ist handgreiflich, und die Spaltung geht über die ganze Kette der Tradition, **S** und **B** stehen in der mittleren Gruppe:

Urform Syrsin: er wurde beschnitten und sein Name genannt. Das ist allgemein in τοῦ περιτεμεῖν αὐτὸν umgebildet, dann folgt der Text

| | |
|-----------------------------|---|
| älter mit Erhaltung des καὶ | jünger mit Tilgung des καὶ |
| Griechen SBAA etc. | Griechen D, Ferrargruppe |
| Lateiner qðe | Lateiner abcdff ² Rehdig. Aur. |
| Memphiten 6 Mss bei Horner | Memphiten 13 Mss bei Horner |
| Ulf Arm. Äth | In Arm. Äth sind Mss nicht untersucht. |

Man halte an alles bisher Gezeigte — Josef und Maria das Elternpaar, die Verkündigung an Maria, die Geburt, ihre Reinigung, Jesu' Beschneidung, nun die Vorstellungen des Paulus, wonach Jesu' nach dem Fleische Röm 1, 4 aus dem Samen Davids, dessen Nachkomme Josef war, von einem Weibe, d. h. als Mensch ילוד אשה Job 15, 14; 25, 4 geboren, unter das Gesetz Gal 4, 4 — also vor Allem unter das der Beschneidung Röm 15, 8 — gestellt wurde, und man wird finden, dass Paulus mit der Urform des Lukas zusammengeht. Der himmlische Mensch in Jesu' 1 Kor 15, 47, Röm 8, 3, 2 Kor 8, 9, Gal 4, 4 ist geworden durch die von Lukas 1, 35 bezeichnete göttliche Einwirkung auf das Kind schon vor der Geburt. — Act 13, 23.

Vs. 25—39. Die Begrüssung des Messias durch Mann und Weib, in Israel, dargestellt durch Šim'on und Hanna. Während bei Matth in den Magiern die ganze Welt huldigt, die Tendenz also universalistisch ist, bleibt Lukas messianistisch und streng jüdisch, Šim'on und Hanna erwarten das Heil Jerusalems.

Vs. 25. Man berichtige in der Übersetzung: rechtschaffen war er und gerecht, welchem letzteren εὐλαβής nach andern εὐσεβής entsprechen müsste. Pesch stimmt mit Syrsin zusammen. Wie aber erklärt sich diese Übersetzung von εὐλαβής d. i. scrupulös? Arm hat sachlich mit den Memph stimmend *ܠܪܗܒܐ* = furchtsam, und ist bei Tisch falsch angeführt. Im folgenden ist *ܠܗܠܠܐ ܠܗܠܠܐ* = und empfangend die Bitte Israels für griechisches καὶ προσδεχόμενος παράκλησιν eingesetzt, das in Pesch genau durch *ܠܗܠܠܐ ܠܗܠܠܐ ܠܗܠܠܐ* = et expectans erat consolationem Isr. ausgedrückt ist. Man könnte für *ܠܗܠܠܐ* auf die Vermutung kommen es sei fehlerhaft, aber e schreibt expectans praecem Israhel, und andererseits erscheint *ܠܗܠܠܐ* auch für παράκλησις 2 Kor 8, 4, 17, dem damit der Sinn von Andringen, Erbitten, δέσεις zugeteilt wird. Merkwürdig ist, dass Aphraates P. 390 τὴν παράκλησιν ὑμῶν Luk 6, 24 aus seinem Bibeltexte mit *ܠܗܠܠܐ* = euer Erbetenes citiert, wo Syrsin und Pesch übereinstimmend das gewöhnliche Wort *ܠܗܠܠܐ* bieten, um somehr, als hier wieder e postulatio einstellt. Hieraus ergibt sich eine uralte Fassung des Wortes παράκλησις im Sinne δέσεις, Bitte, Erbetenes, Berufung, die gleichzeitig im lateinischen Westen und im syrischen Osten anerkannt war¹. In der jüdischen Ausdrucksweise ist der „Trost Israels“ als abstrakte Bezeichnung für den Messias als Person nicht gebräuchlich, sondern nur das Participium *ܡܡܢܐ*, Tröster, dagegen bedeutet *ܡܡܢܐ* = Tröstung vielleicht die Zeit der messianischen Restauration, wenn es nicht nach aramäischer Weise speziell Auferstehung heissen sollte. Targ Jer 31, 6, 2 Sam 23, 1, 4, Beresch. rab. 65 P. 27 Col. 1 Stettin; Jonath Gen 1, 21. Der „Trost Israels“ als Übersetzung von παράκλησις und gar *ܡܡܢܐ* führt daher nicht direkt auf die Person des Messias. Vgl. die bei Lightfoot gesammelten talmudischen Stellen. Syrsin meint: Er erwartete die Berufung Israels.

Vs. 27 Was mag sich wohl der Verfasser gedacht haben bei den Worten: das in der Thora Vorgeschriebene an ihm zu thun? Die Kommentare beobachten ein bedeutungsvolles Schweigen, ich kenne kein Gesetz über eine Darstellung der Kinder im Tempel mit irgend

¹ Vgl. die von Pape angeführte Erklärung des Harpocrates zu Isocrates 1, 5. der παράκλησις auch durch δέσεις erläutert. — Auch Ulf, der für παράκλησις *gaþlaihts* und *þrafsteins* gebraucht, hat hier *laþons*, das er 1 Cor 7, 20, Eph 1, 18; 4, 1, 4 für einfaches *κλήσις* verwendet. Seine griechischen Lehrer haben also auch nicht Tröstung verstanden, sondern Berufung = προσδεχόμενος λύτρωσιν Vs. 38.

welchen Riten. Kann das Urform und jüdisch sein? Es ist nur schriftstellerische, aber unjüdische Motivierung, um das Kind in den Tempel zu Šim'on gelangen zu lassen. Seltsam ist auch der Wechsel von λαῶν Vs. 31 und ἔθνων Vs. 32, denn streng genommen darf man die λαοὶ nur auf die zwölf Stämme beziehen, was die Ausleger ignorieren, nicht aber die alten Übersetzer, die richtig scheiden. Dass der Text aber anstössig war zeigen Dd, die ἔθνων weglassen, und be, die dafür in revelationem oculorum (statt gentium) einsetzen¹. Syrsin hat beide Worte mit ܠܐܘܐܢ = ἔθνων übersetzt, während Pesch für λαοὶ ܠܗܝܠܐܢ wie Act 4, 25 bietet. Seine Lesart bestätigt der arm. Ephraem mit ܠܐܘܐܢܐ ܠܕܡܢܗܝܝܢ ܠܬܝܬܐܢܝܘܬܐ = coram omnibus gentibus. Hrs bringt für λαοὶ richtig ܠܝܠܗܝܬܐ und für ἔθνη ܡܢܝܡܐ. Es ist kein Kunststück zu schreiben κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν ἔθνων φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ὀφθαλμῶν, aber die Frage ist, ob der Verfasser überhaupt stylich geschrieben hat, der eine Darstellung des Kindes im Tempel als gesetzliche Institution denkt. Und wenn es Redaktorenwerk ist, was darf man Redaktoren zutrauen, die die Beschneidung wegschaffen und dafür eine Namengebung einsetzen? Nach Syrsin wäre κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν ἔθνων φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνων zu lesen. Daraus wäre dann für be altlateinisch in revelationem populorum abzuleiten, da oculorum sich als Pseudoemendation des ursprünglichen populorum leicht begreifen lässt. Wenn die übrigen Altlateiner gentium haben, so zeigt das hieronymäische Einfluss.

Vs. 30 deine Gnade hier τὸ σωτήριόν σου; dies ܡܠܝܬܐ ist in Pesch und im arab. Tatian beibehalten, was um so sicherer altsyrische Lesart ist, als Pesch 3, 5, wo Syrsin für σωτήριον ܠܝܬܐܢܐ setzt, es dort durch ܡܢܝܡܐ korrigiert. Sie muss also hier feste Überlieferung gehabt haben, die auch Ephraem armenisch durch ܩܠܡܬܐ = clementia bestätigt, den wir auch für das doppelte ἔθνη mit Syrsin soeben übereinstimmend fanden.

Vs. 34 des Widerstreits der Rede hat Syrsin allein so, es ist Übersetzung mit der Deutung vereint, die uns Ephraem arm. erhalten hat: Dadurch, dass über ihn viele Anhänger anderer Sekten Andersartiges dachten.

Vs. 36 war nur sieben Tage mit dem Manne nach ihrer Jungfrauenschaft gewesen. Damit steht Syrsin allein, alle übrigen Zeugen haben sieben Jahre, was freilich nichts Wunderbares wäre, denn dass eine Frau nach siebenjähriger Ehe verwittwet und sich nicht wieder verheiratet ist nichts Besonderes. Oder wäre es bei den Juden jener Zeit anders gewesen? Nun ist aber im Griechischen

¹ Nach Tischendorf hat schon Iren. IV, 12 oculorum, aber bei Harvey finde ich angemerkt, dass die Mss populorum bieten.

ἐτη Wanderwort, die Lesart schwankt zwischen μετὰ ἀνδρὸς ἐτη ἐπτά und ἐτη ἐπτά μετὰ ἀνδρὸς und ἐτη μετὰ ἀνδρὸς ἐπτά, es erscheint auch τοῦ ἀνδρὸς und als Correctur in B μετὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, und man fragt: Woher in einer so einfachen Erzählung diese Schwankung? Es ist also redigiert, und sollte da nicht Syrsin das Echte haben?

Vs. 37. in Gebet und Bitten, eines ist zu viel. Da Pesch ܠܗܠܝܬܐ behält, und ܠܗܠܝܬܐ dem δέσεις entspricht, so wird letzteres unecht sein und ein Beleg dafür, dass an dem Grundtext des Syrsin auf syrischem Boden selbst Veränderungen vorgenommen sind. Das „Gebet“ = ܠܗܠܝܬܐ ist kirchlich correcte προσευχή, mit der sich Hanna beschäftigte, die Bitten = δεήσεις sind private Gebete, die die Pesch verwirft und die von Griechen eingesetzt sind. Vgl. zu 1, 13. —

Ješu' im Tempel Vs. 41. Zwölfjährig wird er בן מנצח, religiös mündig.

Vs. 41 und seine Verwandten, אנשורי, in Pesch beibehalten, steht für οἱ γονεῖς αὐτοῦ BDef al Hieron., das in ab etc. in Josef et Maria umgebildet ist, während die Syrer vermöge des frühen Marienkultus die letzte Entwicklungsstufe bieten. Wie wenig systematisch aber die Revision auf beiden Seiten vollzogen ist, das zeigt sich in der Inkonsequenz: Vs. 33 hat Syrsin die Eltern, hier tilgt er sie, während sie die Griechen hier halten und Vs. 33 umbilden, und daneben an beiden Stellen Zwischenformen wie „Josef und seine Mutter“ oder „Josef und Maria“ in verschiedenen Texten vorliegen. Ähnlich steht es in Vs. 44 und 48. Gründlich beseitigt ist nur der „Erstgeborene“ in Vs. 39, während er doch wieder in Matth 1, 24 teilweise erhalten ist. Vgl. Matth P. 25 ff. cf. Luk P. 192.

Vs. 46—48. Der griechische Text ist gegenüber dem Syrsin ungeschickt behandelt, so dass die Satzsubjekte verwirrt werden, und in Vs. 47 das ἐξίσταντο δὲ (syrisch ܟܠܝܐ) πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ in der Luft schwebt, dem auch dadurch nicht geholfen wird, dass B das οἱ ἀκ. αὐτ. übergeht. Nach B sind es die Schriftgelehrten allein, die sich verwundern. Insbesondere vermisst man Vs. 48 das Subjekt „seine Eltern“, das Syrsin als אנשורי erhalten hat. Vs. 49 hat Syrerter für τοῦ πατρὸς μου noch prägnanter ܠܗܠܝܬܐ = τοῦ πατρὸς ohne Possessivum. Während für ἐν τοῖς τοῦ Syrsin Syrerter umschreibend ܕܡܝܬܐ = domus für penes verwenden, fasst das der Arm buchstäblich und sagt ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ = in domo patris mei, was beim gänzlichen Fehlen dieser Textform in allen Zeugen ausser Hrs, der בןי אביו hat, sich lediglich aus einer syrischen Vorlage des Urameniers erklärt, der hier nicht korrigiert ist. Vs. 51 fehlt in Syrsin die Übersetzung von ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, und da Syrerter dafür ܕܡܝܬܐ, Pesch ܕܡܝܬܐ bietet, so scheint es im syrischen Urtexte gefehlt zu haben. Vs. 52 in seiner Weisheit und seiner Güte bei Gott und Menschen. Der Ausdruck stammt aus Prov 3, 4.

III, 8 übergeht Syrsin ἐν ἑαυτοῖς und verstärkt die Zeugen für seine Unechtheit. Mit ἐν ἑαυτοῖς heisst es: Denkt nicht, ohne dasselbe: Sprechet nicht aus.

Vs. 13. Ihr sollt nicht stehlen, תגבון, für welchen drastischen Ausdruck bei Syrcrt תגבון steht (vgl. zu Mtth 27, 64), das auch in Hrs erscheint, aber dann durch Vorsatz von (ולא תעבדון) = μὴ πράσσετε mit den Griechen ausgeglichen ist. Pesch schreibt ܐܠܕܐܕܐ = fordern. Der von Wetstein eingehend erwiesene Sinn von πράσσειν, betreiben, beibringen, auch erpressen, war auch den Altlateinern (cff² Rehdig q exigatis) und dem Ulf wie dem Arm sumatis geläufig. Hieron übersetzt wörtlich — aber sachlich falsch faciatis (Aur), wofür schon e egeritis hat. Auch der Memph drückt einfach thun (ep) aus, wie der Äth. Die Deutung der praktisch erfahrenen Provinzialen in Syrien, Afrika und Armenien ist sicher richtig, und גבא für Steuern betreiben gradezu technisch, גבאי ist der Steuereinnnehmer. Aber eben darum ist das „Stehlen“ in Syrsin statt des ܐܠܕܐܕܐ = Erheben der Steuern eine boshafte innersyrische Veränderung, zumal man genau genommen nicht sagen kann, dass einer nicht mehr stehlen soll als ihm bestimmt ist.

Vs. 15 ist Syrsin mit Syrcrt fast buchstäblich identisch, während die Pesch nach den Griechen geändert ist. Wir haben hier also eine uralte Lesart erhalten, mit der diese Syrer allein stehen. — Vs. 19 hat Syrsin den falschen Brudernamen Philippus nicht, der in Pesch eingesetzt ist. Er geht mit sBD abcff² Ulf gegen Pesch, A und den Memph, während im Arm die Lesart der Mss verschieden ist, indem die einen Philippus bieten, die andern nicht.

Vs. 23. Der vom späteren Standpunkte aus notwendige Einschub, durch welchen Josefs Vaterschaft als nur scheinbar bezeichnet wird, ist in den Texten recht verschieden formuliert:

ὡς ἐνομιζέτο sagen die Griechen alle, aber die Worte wandern, und so schreiben

1. ὡν υἱὸς ὡς ἐνομιζέτο Ἰωσήφ BS

2. ὡν ὡς ἐνομιζέτο υἱὸς Ἰωσήφ AΔ, womit der Arm stimmt, dessen npng ich aber im Sinne von quibus, quorum nicht verstehe, und das ὡς ἐνομιζέτο ist in cff² übersetzt quod¹ putabatur, in q quod videbatur, in b quod videbatur et dicebatur, was offenbare Mischung zweier Texte, bis dann e glättet sicut putabatur, und a filius ut existimabatur Joseph daraus macht. Bei Hieronymus schwankt dann die Lesart ut putabatur und ut putaretur, was doch nur heissen könnte: damit man denke, er sei Josefs Sohn,

¹ Im Rehdigerianus ist dann emendiert qu(od), so dass man qui lesen soll.
Merx, Evangelien II 2.

Von dem inneren Widerspruche, dass ein Stammbaum eines Vaters gegeben wird, der nicht Vater ist, lohnt es unter Verständigen nicht weiter zu reden. Mit welcher naiven Freiheit alte Redaktoren aber mit diesen Texten umgegangen sind, dafür ist der Stammbaum ein bedeutsames Dokument, da ihn bekanntlich D einfach wegstreicht und den des Matthäus an seine Stelle setzt, den er, von Textfehlern abgesehen, zwischen Josia und Še'altiel und zwischen Joram und 'Uzzia durch Einschiebung der fehlenden Könige erweitert. Er ordnet so: David . . . Josafat, Joram + Ahazja, Jo'aš, Amašja — Uzzia Jotam u. s. w.; weiter: Josia + Eljaqim, Jojaqim — Jechonja, Še'altiel, Zerubbabel u. s. w. und legt damit für noch weiter gehende Ergänzungen als die Redaktion des Syrcrt, die wir zu Matth P. 1 besprochen haben, Zeugnis ab. In noch anderer Weise ist in den Handschriften BC des Hrs der Lukasstammbaum behandelt. Da Matthäus die Reihenfolge giebt: Josef, Ja'qob, Mattan, Lukas aber: Josef, Eli, Mattat, so wird dies bei B in der Weise verbunden, dass 'Eli zum Grossvater gemacht und Ja'qob als Vater eingeschoben wird, so: Josef, Ja'qob, Eli, Mattat, Levi, Malchi. Dadurch wird die Reihe um ein Glied vermehrt, so dass 76 Glieder entstehen, während die Griechen nur 75 haben. Africanus bei Euseb I, 7, 4 ff. macht das unschädlich, indem er Ja'qob zum Bruder des Eli macht und eine Leviratsehe statuiert, während Irenäus nur 72 Generationen gezählt hat, was wie bei Africanus durch Weglassung von Ματθαῖ und Λευι Vs. 24, und durch Streichung von Καϊνάν erreicht sein wird, wie Grabe zu Iren. III, 32 vermutet hat. Demnach sind solche „Studien“ an diesen Registern früh gemacht, Aphraates P. 474 bringt eine mit 63 Gliedern.

Unter diesen Umständen muss ich die Aufmerksamkeit auf Vs. 35—36 in Syrsin richten, wo korrespondiert:

Syrsin Phaleg 'Eber Šelah 'Elam Ar(paxar) Šim.

Griechisch Φαλεξ Εβερ Σαλα Καϊναρ Αρφαξαδ Σημ.

Der Kainan(m) stammt bekanntlich aus LXX Gen 11, 13 und dieser Name fehlt im Hebräischen und in Folge davon auch in der Peschiṭa, das Register ist also nicht von Juden, sondern von Lesern der griechischen Bibel so hergerichtet. Die Leser des Syrsin (Aphrates 473) fanden in ihrem alten Testamente also den Kainan gar nicht, und so ersetzt ihn die Schule, welche die Texte herstellte, durch Elam aus Gen 10, 22, wo gesagt wird: Die Söhne Sems waren Elam und Assur und Arpachšad und Lud und Aram. Da nun die judaistische Jugendgeschichte des Lukas nicht von Hellenisten stammen wird, so ist zu vermuten, dass von Haus aus Qainan nicht an dieser Stelle gestanden hat. Dann muss Qainan von Hellenisten nach der Septuaginta nachgetragen sein, die den Text nach ihrer Bibel „berichtigten“, wie in Matth die drei

fehlenden Könige nachgetragen sind. Der Syrsin respektive seine Vorgänger fanden das vor, aber sie fanden in der Peschita keinen Qainan, wohl aber den 'Elam, den sie ihrerseits einstellten, was also die dritte Textstufe darstellt. Ursprünglich fehlte Qainan ganz, dann wurde er hellenistisch eingestellt, dann syrisch korrigiert.

Weiter ist in Vs. 23—24 in Syrsin für einen der beiden Namen Levi oder Melchi kein Platz, einer von beiden ist zuviel:

| | |
|----------------------|-----------------------------|
| Ιωσηφ τοῦ Ηλεϊ | ܐܠܝܐ ܝܗܘܐܢܢ ܐܠܝܐ |
| τοῦ . . . τοῦ | ܝܠܝܐ . . . ܝܠܝܐ ܕܡܠܟܝܐ ܝܠܝܐ |
| Ιανναι τοῦ Ιωσήφ τοῦ | ܝܠܝܐ ܐܠܝܐ ܝܠܝܐ |
| Μαθθαθίου | ܡܬܬܬܐ |

Hier hat in der Lücke nur ܝܠܝܐ ܝܠܝܐ oder ܝܠܝܐ ܝܠܝܐ Raum, beide Namen ܝܠܝܐ ܝܠܝܐ = τοῦ Λευεὶ τοῦ Μελχι sind zu viel. Zählt man für diese Lücke, wie man gar nicht anders kann, nur einen Namen, so hat Syrsin ein Register von 73 Namen, in welchem aber der unmögliche Qainan-Elam mitgezählt ist. Wird dieser, wie billig, ausgelassen, so hat Syrsin genau 72 Generationen, wie Irenäus von seinem Texte angiebt, der auch die mystische Beziehung der Zahl 72 richtig verstanden hat, wenn er sagt: Propter hoc Lucas genealogiam, quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam septuaginta duas generationes habere ostendit, finem conjungens initio et significans quoniam ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semet recapitulatus est. Da nach jüdischer Ansicht auf Erden 72 Nationen sind¹, die nach Irenäus Ješu' in sich zusammengefasst hat (recapitulatus est = ἀνεκεφαλῶσε), so muss Ješu' selbst als der dreiundsiebenzigste erscheinen, und genau das lesen wir in Syrsin nach Streichung des unmöglichen Elam (Qainan). Wir haben daher nicht nötig, neben dem Levi oder Melchi in Vs. 24 mit Africanus auch noch den Matthath zu streichen, so dass Ješu' der zweiundsiebenzigste wird, wie denn auch der Matthath (ܡܬܬܬܐ) in Syrsin richtig erhalten ist. Die Streichung bei Africanus wird auf dem Verlangen beruhen, Ješu' in der zweiundsiebenzigsten Generation zu haben, was dem Wortlaut des Irenäus, der ungenau ist, besser zu entsprechen scheint, dem Gedanken aber in Wahrheit nicht entspricht.

Somit hat Syrsin die Originalform des Stammbaumes erhalten und ist nur durch Elam (für Qainan) interpoliert. Ob er Levi oder

¹ Die Lehre, dass auf Erden 70 Nationen sind, wird z. B. im Targum Hoheslied 1, 4 als ganz geläufig vorausgesetzt, wenn ״ו״ Wein nicht als Wein sondern als Ziffer für 70 genommen wird. Dadurch entsteht: Wir lieben dich mehr als die Siebenzig — nämlich Nationen der Welt, als mystischer Sinn für: Wir lieben dich mehr als Wein. Anderwärts wurden 72 Nationen gerechnet. Vgl. zu 10, 1.

Melchi hatte, lässt sich nicht entscheiden, ist aber auch für das Verständnis des eigentlichen Sinnes des Stammbaums gleichgültig. Africanus hält Melchi, was mit seiner konstruierten Leviratehe nichts zu thun hat, während er Matthan, denn so schreibt er, eliminieren muss, da er ihn als Vater des Jakob, der bei Matthäus Josefs Vater ist, ansieht, nach dessen Tode Melchi die Wittve, der der Name 'Εσθᾶ erteilt wird, heiratete, mit der er den Eli erzeugte. Sein Wortlaut¹ bezeugt vielmehr den Matthan, aber er kann ihn im Lukas nicht dulden und streicht ihn daher. Woher die fingierten Namen von Eli bis Nathan (2—40) genommen sind, lässt sich vielleicht vermuten, wenn man an die von Africanus in der Epistola ad Aristidem und bei Euseb H. E. I, 7, 4 ff. erwähnte Auffrischung der von Herodes angeblich vertilgten Stammbäume denkt.

Vs. 33 Der Namenfolge τοῦ Ναασσὼν τοῦ Ἀμιναδάβ τοῦ Ἀδμεῖν τοῦ Ἀρνεὶ τοῦ Εσθῶν entspricht in Syrsin Folgendes:

כִּי נַסְאֹן כִּי — Sohnes des Naḥšon, Sohnes
 כִּי אֶרְנֵי כִּי des A . . . , Sohnes des . . . in, Sohnes
 כִּי הֶסְרוֹן des Heşron.

Die Reihe ist: Naḥšon, A , in, Heşron, und hier lässt sich das in aus Hrs, wo אַרְנִי in Codex C erscheint, zu Armin = Ἀδμεῖν ergänzen, auch das A . . . bleibt nicht zweifelhaft, es kann nicht Amminadab, sondern muss wegen des Alef Aram gewesen sein, denn Amminadab würde Ajin haben. Im Hrs folgen sich

| Cod B | Cod C | Pesch, Aphraates P. 473 |
|-------------------------|-------------------------|---------------------------|
| כִּי נַסְאֹן 1 בר נחשון | כִּי נַסְאֹן 1 בר נחשון | כִּי נַחֲשׁוֹן 1 בר נחשון |
| כִּי אֶרְנֵי 2 בר ארם | כִּי אֶרְנֵי 2 בר ארם | כִּי אֶרְנֵי 2 בר ארם |
| כִּי אֶרְנֵי 3 בר אמנדב | כִּי אֶרְנֵי 3 בר אמנדב | כִּי אֶרְנֵי 3 בר עמינדב |
| כִּי אֶרְנֵי 4 בר ארמי | כִּי אֶרְנֵי 4 בר ארמי | כִּי אֶרְנֵי 4 בר ארם |
| כִּי אֶרְנֵי 5 בר ארני | כִּי אֶרְנֵי 5 בר ארני | כִּי אֶרְנֵי 5 בר ארם |
| כִּי אֶרְנֵי 6 בר חצרון | כִּי אֶרְנֵי 6 בר חצרון | כִּי אֶרְנֵי 6 בר חצרון |

¹ Seine Worte sind 1: τρίτος ἀπὸ τέλους Μελχὶ, οὗ υἱὸς ὁ Ἠλὶ ὁ τοῦ Ἰωσήφ πατὴρ — und weiterhin 2. ὁ τε Ματθᾶν καὶ ὁ Μελχὶ . . . τὴν αὐτὴν ἀγαγόμενοι γυναῖκα ἑμιομητρίους ἀδελφούς ἐπαιδοποιήσαντο, τοῦ νόμου μὴ κωλύοντος χηρέουσιν ἔτι ἀπολελυμένην ἢ καὶ τελευτήσαντος τοῦ ἀνδρός ἄλλω γαμεῖσθαι. Ἐκ δὲ τῆς Ἑσθᾶ (τοῦτο γὰρ καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα παραδέδοται) πρῶτος Ματθᾶν ὁ ἀπὸ τοῦ Σολομώνος (das ist aus dem Stammbaum des Matthäus 1, 16) τὸ γένος κατὰ τὸν Ἰακώβ (bei Matth) γεννᾷ καὶ τελευτήσαντος τοῦ Ματθᾶν Μελχὶ ὁ ἐπὶ τὸν Ναθάν κατὰ γένος ἀναφερόμενος (also für den Lukas-stammbaum in Anspruch genommen) χηρέουσιν . . . ἀγαγόμενοι αὐτὴν ἔσχεν υἱὸν τὸν Ἠλὶ. Die Brüder Ja'qob und 'Eli werden dann weiter so in Levirate-eheverhältnis gesetzt, dass Eli kinderlos stirbt, Ja'qob die Wittve heiratet, so dass sein leiblicher Sohn Josef (so Matthäus) im Lukas als gesetzlicher Sohn des Eli aufgeführt werden kann. — Da haben wir denn eine Probe von „Studien“, wie man sie im dritten Jahrhundert betrieb.

und hier sind בר ארם und בר אמנדב Varianten, die kombiniert sind, und dasselbe gilt für בר ארמין und בר ארנין, wobei 'Αδμειν für ארמין (ר und ד vertauscht) Zeugnis ablegt, während ארני = ארנין sich auf 'Αρνεί stützt. Die Griechen haben in s* statt Αμιναδαβ ebenfalls Αδαμ = ארם und B lässt das Wort aus. Aus der Konfusion der Griechen hilft uns Syrsin mit seiner Reihe:

| | | | |
|--------|--------|-----------|-----------|
| Syrsin | Nahšon | ⲛ Naασσων | B Naασσων |
| | Aram | Αδαμ | Αδμειν |
| | Armin | Αδμειν | Αρνει |
| | Hešron | Εσρωμ | Εσρων |

d. h. Syrsin geht mit s*, und in B erscheint die Stellung der mittleren Namen vertauscht. Hingegen gehen zusammen

| | | | | |
|------------|----------|-----------------------|------|-----------|
| Pesh | A | acff ² Aur | Rehd | Ulf |
| Nahšon | Naασσων | Naasson | | Nahasson |
| 'Amminadab | Αμιναδαβ | Aminadab | | Ameinadab |
| Aram | Αραμ | Aram | | Aram |
| Hešron | Εσρωμ | Esrom | | Aizor |

wogegen Δ zu Αραμ die Variante Ιωραμ bringt, die in eb wieder erscheint:

| | |
|----------|----------|
| Δ | eb |
| Naασσων | Nassem |
| Αμιναδαβ | Aminadab |
| Αραμ | Aram |
| Ιωραμ | Irrem |
| Εσρωμ | Esrom |

Die interpolierte Form mit sechs Namen hat der Armenier: Naason, Aminadab, Aram, Admi, Arni, Esrom, der also dem Hrs verwandt ist, — ebenso der Memph, dem aber Aram fehlt, während der Baseler Äthiope Naasson, Aminadab, Aram, Aroni, Esrom bietet. Die Urform liegt in Syrsin und s, — B schwenkt mit Αρνει ab.

Hiermit schliessen wir die Vorgeschichte, deren Kritik unter der Beleuchtung der übrigen Texte durch den Text des Syrsin wichtige Ergebnisse geliefert hat. Wir finden hier Ješu' als den Eröffner einer neuen Generation von Menschen, der 6×12 Generationen in sich summiert. Er ist Sohn des Josef und der Maria, unter besonderem göttlichen, schon vor der Geburt wirksamen, Einflüsse erkoren ein Retter zu werden, aber dieser universalistische Gedanke liegt noch unmittelbar und unvereinigt neben dem spezifisch jüdischen Messiasgedanken, der 1, 32 klar hervortritt. Die Stellung des Evangelisten ist halb und nicht fertig. Die jüdische Unterlage ist praktisch verlassen, der Messias Weltretter geworden, aber die Grundform, in ihren Elementen jüdisch, ist nicht abgestreift, noch ist Ješu' nicht die verkörperte göttliche Vernunft geworden, die für alle Welt erscheint. Eine Analyse der

Elemente, aus denen die Darstellung zusammengewoben ist, wie sie W. Soltan (Die Studierstube 1903, 56) und in einem Aufsatz *Zum 1. Kapitel des Ev. Luk in Altschülers Vierteljahrschrift I, 34* angenommen hat, liegt ausserhalb meiner Aufgabe. Manches von ihm Vorgetragene wird durch die hier gegebene Textkritik modifiziert. Besonders nach dem Urtext von 1, 34.

IV, 1—13. Über den Wechsel von Teufel und Satan vgl. zu Matth 4, 1. *Und es leitete ihn der heilige Geist und ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι*, und agebatur und ferebatur a spiritu ac vgl. zu 10, 21.

16—21. Am Tage des Sabbaths für τῶν σαββάτων vgl. Mrk P. 23ff. — *Und es wurde ihm gegeben, und er stand auf.* Die Griechen stellen das καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι voran, so dass sich Ješu' zum Lesen gleichsam gemeldet hätte. Das ist aber gegen die wenigstens jetzt übliche Sitte der Synagoge, dagegen ist das Berufenwerden zum Lesen eine Ehre, und als solche erscheint es in Syrsin Vs. 15. Nun schwankt aber bei den Griechen die Stellung, denn die Minuskeln 1. 22. 139 und auf altsyrischer Grundlage Arm. Hrs ordnen wie Syrsin, wogegen andre die Worte ganz weglassen. Tisch. Beim Memph fehlen umgekehrt in den Mss die Worte καὶ ἐπεδόθη — Ἡσαίου, welche in einigen Mss am Rande nachgetragen sind. So liegt nach beiden Seiten Störung vor.

Da ܐܡܢܐ im Sing. bei Syrsin unmöglich, so schliesse ich auf ܐܡܢܐ nach armen. ܬܡܢܐ und nicht auf Particip ܐܡܢܐ, wonach die Übersetzung zu verbessern: und sie gaben ihm die Schrift. — Die Pesch ist nach den jüngern Griechen gemodelt. Es ist klar, dass Syrsin und seine Genossen die Urform haben.

Wie aber steht es mit dem Citat Jes 61, 6 selbst? Man findet sich damit zu leicht ab, wenn man sagt: Frei nach den Septuaginta, die selbst vom Grundtexte erheblich abweichen. Letzteres ist nicht einmal richtig, sie folgen genau dem Hebräischen, nur lasen sie für ַּסִּוּרִים = Gefesselte, ַּסִּוּרִים = τυφλοί, so dass sie wie Lukas καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν haben¹. Übrigens aber fehlt, was die Sept. haben ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν bei Lukas (doch vgl. Irenäus), und dafür ist weiter unten ἀποστεῖλαι τεύραυσμένους ἐν ἀφέσει aus Jes 58, 6 eingeschoben, das doch seinerseits wieder eine Doublette zu κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν bildet. So kann Ješu' nicht gelesen haben.

Auch Syrsin ist ungewöhnlich schwierig, die Übersetzung zeigt, dass die Worte: und ich werde die Gebrochenen durch den Nachlass (Verzeihung) stark machen (ܝܬܠܥܐ) die Konstruktion unter-

¹ Das ܡܪܫܝܡ = Spalten passt zu beidem als Befreien oder die Augen öffnen.

brechen¹. Höchst sonderbar ist dazu: Der Geist des Herren liegt auf dir (statt ἐμέ), um deswillen er dich gesalbt hat (statt ἔχρισέν με), wo die Griechen der Sept. folgen. — Da der griechische Text durch Einschub des ungehörigen Stückes aus Jes 58, 6 die an ihm vorgenommene Überarbeitung selbst bezeugt, so fragt man sich, ob nicht Syrsin eine ältere Stufe bewahrt hat, in der durch die Lesart: Der Geist des Herren liegt auf dir, der Schein einer direkten Weissagung des Jesajas auf Ješu' noch stärker hervorgehoben wurde. Dieser ältere Text könnte dann nach der Septuaginta auf gelehrtem Wege berichtet sein. Um hierüber ein Urteil zu gewinnen, muss man die alttestamentlichen Citate des Lukas in den Griechen und Syrsin vergleichend untersuchen.

Irenäus IV, 37, 1 citiert: Spiritus Domini super me quapropter unxit me evangelizare pauperibus, misit me curare contribulatos corde praeconare captivis remissionem et caecis visionem. Sein Text ist nach Sept. ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν = curare contribulatos corde erweitert, zeigt also auch die hier vorgenommene Arbeit.

Vs. 23. worüber ihr gehört habt, dass ich es ... gethan habe, werdet ihr mir sagen ist im Griechischen aus dem nachlässigen Wechsel in der Konstruktion durch Änderung von ἡκούσατε in ἡκούσαμεν und Streichung des ἐπεῖτε eleganter geformt. Original aber ist Syrsin, neben dem hier kein anderer Zeuge steht, gerade weil die Redeform nachlässig ist. — Das in Philox Hrs und Memph beibehaltene πάντως² ist syrisch durch ܒܐܝܢ = fortasse ausgedrückt, worin wir die wahre Bedeutung haben, wie sie die Griechisch praktisch kennenden Übersetzer verstanden. Payne-Smith s. v.

Vs. 27 ausser dem Heiden. Der allgemein gelesene Name des Na'man aus 2 Kng 5, 14 ist gelehrter Nachtrag. Er bricht die Spitze des Wortes ab. Dass dem Heiden geholfen ist, den Israeliten aber nicht, das kommt viel schärfer zum Ausdruck, wenn der Eigenname fehlt, als wenn er steht. Die Kombination des phönicischen Weibes von Šarpat, die den Elias aufnimmt und pflegt, den die Israeliten vertrieben, mit dem geheilten Syrer Na'man ist so geistvoll und spitz, dass sie als Originalgedanke Ješu' angesehen werden muss. Er hatte sich von den Schafen Israels gelöst, die Heiden galten ihm gleichwertig. Die antijüdische Tendenz, das Verwerfen der jüdischen Ansprüche auf

¹ Die naheliegende Änderung von ܝܠܟܐ = ich werde stark machen in ܝܠܟܐ = ich werde senden hilft auch nicht weiter. Gott müsste sagen: Ich werde dich senden zu den Gebrochenen mit Verzeihung.

² Das Wort muss sehr geläufig gewesen sein, da es als פנחס auch im Rabbinischen erscheint.

Vorrang vor den Völkern tritt klar heraus, wie in der Geschichte des kanaanäischen Weibes in der Fassung des Syrsin Mtth 15, 26. — Das ist fundamental für das Verständnis von Ješu' Lehren und Leben, und erklärt den Zorn der Zuhörer. — Übrigens ist in der Übersetzung ohne das und zu lesen: Es hörten dies, Syrsin hat das **u** und nicht.

Vs. 29 Höhe des Berges. Höhe für **uia** ist Vermutung, ich habe die kleine Ebene auf dem Berge bezeichnen wollen, **uia** bedeutet Ausdehnen, Ausbreiten, und als Nomen Schleier, Vorhang, Teppich, Gewand. Frau Smith Lewis hat auf die Möglichkeit, dass es Eigenname des Berges sei, hingewiesen. — Wenn man aber das griechische *ὄρος*, das jeden erhöhten Rand, Hügel, Abhang bezeichnet, wie Wetstein gezeigt hat, neben **uia** hält, so ergibt sich, dass dies nur Translitterierung des griechischen Wortes ist, wie wir Mrk 6, 50 **uia** als Translitterierung von *θαλαῖτε* und Luk 6, 17 **uia** neben *παράλια* finden. So ist **uia** das griechische *ὄρος* selbst, das dann in Pesch durch das syrische **ܐܘܪܝܬܐ** = *ὄρος* ersetzt ist. In Bezug auf die am Rande der Übersetzung angedeutete Variante des griechischen *κατακρημνίσαι* (Hinabstürzen) statt des von Syrsin ausgedrückten *κατακρεμάσαι* = **ܐܘܪܝܬܐ** aufhängen, bemerke ich, dass auf der Höhe des Gebel Sih über Nazareth, den ich am 21. März 1891 besucht habe, keine Klippen sind, und dass nur unmittelbar bei der Stadt über der griechischen Kirche und der Marienquelle Felswände sind, die die Legende aber nicht passend gefunden hat, um unsre Scene dorthin zu verlegen. Sie legt sie unpassender Weise 2 engl. Meilen südöstlich der Stadt auf eine Klippe, die sich von der Ebene Esdrelon aus auffallend präsentiert. Robinson III, 423. Doch nur, weil der über der Stadt liegende Berg nicht zum Ausdruck *ὡς ὁσφύρος τοῦ ὄρους* passte. Mir scheint deshalb aus topographischen Gründen die Lesart des Syrsin mit dem Aufhängen die richtige zu sein, da oben keine Stelle ist, die sich zum Herabstürzen eignet.

Vs. 44 Synagogen von Judäa, so Syrsin mit **SB** 1. 21. 71 al. Dagegen haben AD al. Galiläas, das in Altlateinern, Vulg. Ulf Arm recipierte Lesart ist. Diese ist in Pesch aufgenommen, während die Philox. im Texte Judäa, am Rande Galiläa hat, und der Memph schwankt, die meisten Mss haben **ܬܝܪܐܓܐ**, eine geringere Zahl aber **ܬܪܐܢܐܓܐ**. Das Zeugnis für Judäa ist sehr viel stärker als das für Galiläa. Aber es zwingt zu einer andern Vorstellung über Ješu' Thätigkeit als die gewöhnliche, und darum wird Galiläa nicht nur jetzt noch bevorzugt, sondern wird überhaupt der gewohnten Vorstellung über Ješu' Wirken seinen Ursprung verdanken. Aus einem älteren echten Galiläa wäre sicher nicht Judäa gemacht, das eben darum echt sein muss. Scrivener Introd. 3 545 fühlt die Wucht der Zeugnisse vollkommen, aber er sagt, die Lesart sei in sich unmög-

lich, weil Mrk 1, 39 parallel sei, und die folgenden Ereignisse in Lukas wieder in Galiläa spielen. Letzteres wiegt nicht schwer, da Jeſu' sofort wieder am See von Tiberias ist, also eine genaue Reisebeschreibung in jedem Falle fehlt, und kein wirklicher Zusammenhang da ist. Joh. Weiss umgeht die Schwierigkeit, indem er trotz 3, 1; 5, 1 Judäa nicht von der Provinz, sondern vom ganzen jüdischen Lande verstanden wissen will, worin ihm hoffentlich Niemand folgen wird. Es ist eine Frage der Kompositionskritik und der Biographie. Auch 9, 51 ist gegen den sonstigen synoptischen Konsensus. Die Brüchigkeit des Zusammenhanges ergibt sich sofort auch aus

V, 1 wo die Griechen zwischen ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικαίῃσθαι BADA und ἐν τῷ συναχθῆναι τὸν ὄχλον 8 Memph Arm (ⲁⲛⲁⲃⲉⲗ) Pesch schwanken, und dies eine billige Korrektur ist. Syrsin hat dafür ⲁⲛⲁⲃⲉⲗ, was als Causativ von ⲁⲛⲁⲃⲉ den Sinn „Niedertreten lassen, Dreschen lassen“ haben müsste. Payne-Smith führt Aquila Jerem 51, 33 an, aber Field druckt ⲁⲛⲁⲃⲉⲗ, und das ist nicht Causativ, sondern ein eigenes Nomen mit dem Sinne das Niedertreten, πατεῖν, was hier ganz unpassend ist. Luk 23, 23 hat Syrsin für ἐπικαίῃσθαι ⲁⲛⲁⲃⲉ wie Pesch. Daher ist ⲁⲛⲁⲃ neglexit, socors fuit, ja sogar Jes 65, 12 παρακούειν überhören in Betracht zu ziehen, worüber Payne-Sm. zu vergleichen. Ich vermute, dass das ⲁ vor dem ⲁ überhaupt nicht zu lesen ist, sondern Nichts ist als der bei ⲁ nach Rechts übliche Strich. Danach habe ich übersetzt. Dass der Satz: Es war ein Volkshaufe nach vorn keinen Anschluss hat, leuchtet ein, die ganze Stelle ist brüchig und in den Griechen einigermaßen geglättet, aber das alle lokale Vorstellung zerstörende Judäa, das doch fast alle Mss. haben, und dessen Tilgung mit der Glättung zusammenhängt, legt deutlich Zeugnis dafür ab, dass der Urtext hier anders lautete, oder dass Lukas seine Quellen hier nicht schriftstellerisch zu einer fortschreitenden Erzählung ausgestaltet hat.

Vs. 3 giebt mir ein schweres Rätsel auf, das nicht damit erledigt ist, dass man sagt: Dieselbe Situation wie Mrk 4, 1. Warum sagt Lukas nicht, was Jeſu' vom Schiffe aus lehrte, sondern lässt es weg? In Mrk 4, 1 folgt das Gleichnis vom Säemann, dann die Erörterung über die Gleichnisse und die Erklärung des eben vorgetragenen, nebst verwandten Gedanken und dann die Stillung des Seesturmes. Im Lukas folgt ohne Angabe des Vorgetragenen der Fischzug und die Berufung des Petrus. Warum fehlt die Meerpredigt, die Mark 4, 1 hat, und noch dazu an einer Stelle, die, wie wir eben gefunden haben, die Frage der Kompositionskritik gradezu aufdrängt? Es deckt sich Mrk 1, 21—39 mit Luk 4, 31—44 und Mrk 1, 40 ff. mit Luk 5, 12. Wie kommt Luk 5, 1—11 an seine Stelle?

Vs. 10 zum Leben. Diesen Zusatz hat auch Pesch und Hrs,

und der syrischen Grundlage folgt auch der Arm. mit ՚ կեանս =
in vitam.

Vs. 17 aus allen Flecken, zu verbessern in: aus jedem Flecken, genau wie griechisch ἐκ πάσης κόμης, **κιο** ist Singular. Die Pesch macht den Plural **κιο̅̅̅** daraus. So auch der Arm, aber der Memph lässt κόμης weg. Die Lücke ergänze ich [**ⲕⲁⲕⲟⲙⲁⲗⲓⲟⲩ** **ⲁⲕⲁ** = und Kraft war mit Ješu', dass er sie heile. Für δύναμις κυρίου ist kein Raum, Syrsin drückt nur aus καὶ δύναμις [ἦν μετὰ] Ἰησοῦ τοῦ ἰᾶσθαι αὐτούς¹. War die Kraft nicht immer mit ihm? D kassiert die ganze Wendung: ἦσαν δὲ συνεληλυθότες ἐκ πάσης κόμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας (Jerusalem fehlt) τοῦ ἰᾶσθαι αὐτούς, was heissen soll, aber sicher nicht heissen kann: damit er sie heile, wie d ut salbaret eos schreibt. Ich schliesse aus diesen Schwankungen, namentlich αὐτὸν neben αὐτούς und aus dem Fehlen des κυρίου, dass hier eine Überarbeitung vorgenommen und der Text brüchig ist.

Vs. 18. Syrsin hat in der Lücke ein Verbum gehabt: Sie wünschten, dass — und sie ihn hineinbrächten. Wie das Verbum lautete lässt sich nicht erkennen. Wo Mark das Dach aufgraben lässt (*ἐξορύξαντες*), was zur landesüblichen Konstruktion der flachen Dächer in Palästina noch heute passt, haben die Griechen, Lateiner und angeblich der Memph mit *εβολ ριχην πιαωβυ* die Ziegeln erwähnt, bei dem aber schon der Singular *πιαωβυ* kopfscheu machen sollte. Syrsin und der mit dem Memph der Londoner Bibelgesellschaft 1829 gedruckte Araber lässt es ganz fort ohne dass man es vermisste. Pesch mit *ܠܠܝܬܐ* und Arm mit *gncp* verstehen das *κέραμος* als Dach, was es auch heisst, aber das Dach aufzubrechen fand der Arm nicht nötig, er sagt: und vom Dache hingen sie ihn an und liessen hinab mit dem Bette (*և ՚ի gncnն կախեցին զնա և իջուցին մահճօքն հանդերձ*). Da nun *εβολ ριχην πιαωβυ* im Memph erst hinter *ὃν τῷ κλινιδίῳ* erscheint, halte ich es, zumal es der Araber nicht hat, für nachträglichen Einsatz, ohne den sein Text lautet: *ἀναβάαντες ἐπὶ τὸ δόμα καθήκον αὐτὸν ὃν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν Ἰησοῦ*, und das ist genau der Text des Syrsin, der im Arm ebenfalls zu Grunde liegen wird, in dem *կախեցին զնա* = appenderunt eum neben *իջուցին* = demiserunt eine ungehörige Doppelung ist. Da nun auch in Pesch das *ܠܠܝܬܐ* *ܡ* = vom Dache erst hinter *ὃν τῷ κλινιδίῳ* wie beim Memph erscheint, so ist es auch in ihr Einsatz, und Syrsin ist gerechtfertigt. Also streiche im Griechischen διὰ τῶν κεράμων. Die „westlichen“ Texte acff^{2q} haben per tegulas, e per tectulum, aber b discoveruerunt tectum, was mit D ἀποστεγάζαντες

¹ Das kommt dem **𐎧𐎡𐎢𐎠 𐎧𐎢𐎠** = ut esset sanans am nächsten, und so hat D, während εἰς τὸ λῆσθαι der übrigen Griechen weiter absteht.

τοὺς κεράμους (d detegentes imbrices) verwandt ist, aber sich doch nicht bis zu den einzelnen Ziegeln fortgeschritten erweist, die Römern und Griechen geläufig, in palästinischen Kleinstädten schwerlich gebraucht wurden. Der im hellenisierten Lande lebende Hrs behält es in דקדמים על als Fremdwort bei.

Vs. 21. Da Syrsin אדם אחד hat, so kann er nicht ἤρξαντο = αὐτῷ ausgedrückt haben, was Pesch thut, die dann aber אדם streicht. Ich habe übersetzt: Alsdann bedachten sich die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil ich so ergänze

[אדם אחד] אדם אחד
אדם אחד אדם אחד
אדם אחד אדם אחד

Vs. 24 werde ich sagen, aber es kann auch sagte er heissen, so dass über das εἶπεν, für welches logisch ἐρῶ zu erwarten wäre, aus Syrsin keine Entscheidung zu entnehmen ist. Aus Matth 9, 6, wo τότε λέγει steht, sieht man, dass wir es mit einer semitischen Aposiopese zu thun haben. Es ist zu denken: Damit ihr aber sehet, dass etc. ... (die Ergänzung macht der Hörer von selbst). Da sprach er. Dies „Da“ = τότε ist im Lukas fälschlich ausgelassen. Bekannt ist die Aposiopese in der hebräischen Schwurform und die nach לו und ان im Arabischen (Wright Gram. II 8 und 17). — Dass der „Sohn des Menschen“ hier wie 6, 5 einfach Mensch heisst, und der Sinn ist: Der Mensch kann Sünden vergeben, und nicht etwa der Messias kann Sünden vergeben, sollte aus dem Zusammenhange einleuchten. Die Hörer konnten den Ausdruck Menschensohn (Barnaša) nur vom Menschen und gar nie vom Messias verstehen, der bei den Juden nie Barnaša geheissen hat, was auch Dan 7, 13 nicht Statt hat. Dagegen bedeutet בר איניש Pes. 152a neben dem Könige und den Adligen schlechthin den „gemeinen Mann“.

Vs. 26 Für das ἐπλήσθησαν φόβου ist in Syrsin nicht Raum, es steht im Griechischen ungeschickt und ist daher in A umgestellt, um besser eingefügt zu sein. Es ist Verschärfung für ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας und als solche eine Glosse, in der dann in D für φόβου erscheint θάμβου, woraus man die Unsicherheit sieht. Nur Syrsin (und e) sind frei davon geblieben, es ist zu streichen. In a fehlt das unentbehrliche ἐδόξαζον τὸν θεόν, und e hat den Vers so: et impleti sunt timore dicentes quoniam vidimus praeclara hodie, also hat in ihm die Glosse das Original verdrängt. Blass streicht zuviel.

VI, 1—4 mit dem in D erhaltenen, zu Mtth P. 87 mitgeteilten Zusätze über den Sabbath fehlt leider in Syrsin, aus dessen Raumverhältnissen ich keinen Schluss darüber wage, ob er das in D erhaltene Stück hatte oder nicht. Zur Sache vgl. noch Mrk P. 39.

Nach dem dort mitgeteilten talmudischen Satze gestatten die Rabbinen das Brechen eines Sabbathgesetzes wegen des menschlichen Bedürfnisses oder der menschlichen Würde. Nach dem Satze, den D erhalten hat, soll es aber das subjektive Urteil des Menschen sein, das über die Verbindlichkeit des Sabbathgesetzes — und dann natürlich über die Verbindlichkeit der Caerimonialgesetze überhaupt — zu entscheiden berechtigt ist, und darin liegt der gewaltige Unterschied zwischen dem talmudischen Satze und der Lehre des Textes von D.

Vs. 14 die Söhne des Zabdaj in Syrsin geboten, ist in Pesch beseitigt und von keinem andern Zeugen gegeben. Einzelne wie Dd, Memph und Äthiop haben Joh. sein Bruder dafür. Beides aber dürfte Glosse sein. Über die Bemerkung „welche er Sendboten nannte“ vgl. I, P. 243, und über die Namen zu Matth 10, 1 P. 159, Mrk ist verwirrt. Vgl. Mrk P. 40. — Dass nach Lukas die Auslese der Zwölf eine durch Einsamkeit und Gebet vorbereitete durchaus mit den klaren Absichten eines Stifters vollzogene Handlung ist, ist ein hochbedeutender Zug, den Matthäus gar nicht hat, obwohl die Auslese für seine Darstellung eine latente Voraussetzung bildet. Die Bergpredigt ergeht dann als Unterweisung an diese erlesenen Jünger Vs. 20 und nicht an das Volk, aber 7, 1 ist sie doch vor dem Volke gesprochen, sodass hier die Umkehrung der Auffassung erscheint, die wir Mtth 4, 25; 7, 28 gefunden haben. Aber dass der Anfang zeigt, dass die Rede auf den innern Kreis der Schüler Jeſu' zu beziehen ist, scheint bedeutungsvoll. Da Matth 5—7 eingehend behandelt ist, so beschränke ich mich auf Weniges. Lukas lehrt, wie frei das Urchristentum mit dem nach meiner Darlegung im Matthäus in ihrer relativ originalsten Form erhaltenen planvoll gebauten Lehrdarstellung seines Meisters umgegangen ist. Dass Matth die Rede durch Stücke erweitert habe, die Lukas an einer andern Stelle hat, das soll noch bewiesen werden, vorläufig liegt die Präsumption so, dass Lukas der Umsteller, nicht Matthäus der Erweiterer ist¹. Vs. 22 zeigt im Verhältnis zu Matth 5, 11 durch die Erwähnung des Ausscheidens², Schmähens und Ausbringen eines bösen Namens³, dass die sich

¹ Vgl. besonders Luk 6, 39 aus Mtth 15, 14; Vs. 40 aus Mtth 10, 24, was alles mit der Bergpredigt nichts zu thun hat, also lukanisch sekundär ist.

² Ich sehe keinen Grund, das auf die Judenchristen zu beschränken, wie Joh. Weiss will, denn man muss hier den Urtext des Matth zu Rate ziehen und nicht die späteren Redaktionen, die dort πᾶν πονηρόν eingesetzt haben.

³ Joh. Weiss erklärt die Deutung des ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν als diffamieren für verkehrt. Aber der älteste griechisch praktisch verstehende Interpret giebt sie, und der Armenier um 450 zeigt, dass man so auch in Konstantinopel verstand. Sein Հանիցեն անուն չար զձէնք heisst: sie warfen einen schlechten Namen in betreff ihrer heraus, denn Հանիլ ist auch ejicere. Auch Hrs sagt: Herausbringen euren Namen als schlecht, und hebräisch wird שם רע gesagt.

absondernde Gemeinde schon eine beachtete Grösse der Zeit, das odium generis humani ist. Die Lukasumformung ist aber zuweilen im einzelnen Wortlaute älter und einfacher als der durch jüngere Redaktion in den Matthäusmanuskripten entstandene Text, wie ich zu Matth 5, 11 vorgeführt habe. Dabei ist trotz Allem die eigentlich palästinische Lebensluft des Matthäus verloren, Gesetz und Propheten und Pseudopropheten fehlen im Lukas (cf. Mtth 7, 12, 15), die jüdischen Tugenden des Fastens, Almosens und Betens existieren für ihn nicht, und die Vertiefung des Gebotes der Alten ebensowenig.

Eigentümlich ist dem Luk Vs. 24—25, und hier nun lässt Syrsin das zweite Wehe über die Satten, die hungern werden, ganz aus, das die Pesch hat. Sie geht mit Iren. III, 14, 3. Ist nun Irenäus interpoliert, oder in Syrsin ein Glied weggelassen, in welchem den vier Makarismen nur drei Wehe entsprechen? Das ~~ⲁⲥⲕⲁⲥ~~ = euren Trost ist verlesen, Syrsin hat wie Aphraates P. 390 ~~ⲁⲥⲕⲁⲥ~~ = euren Wunsch. Das unbeschränkte Wehe über die Reichen als solche hat schon bei Ephraem Bedenken erregt, die Gefüllten und Satten sind nicht minder sonderbar. In Anbetracht nun des Umstandes, dass Matth die Stelle nicht hat, ist darauf aufmerksam zu machen, dass die vier Wehe einfach die Negation der vier Makarismen enthalten, Arme — Reiche, Hungernde — Satte, Weinende — Lachende, Verlästerte — Gelobte, und dass sogar die beiden $\nu\omega\nu$ korrespondieren, deren erstes Irenäus aber nicht hat. Ist es nun Lukas, der diese sonderbare Kompletierung vorgenommen hat, oder ist es ein späterer Bearbeiter, etwa ein Homilet, der dann auch dem $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$ Vs. 23 die $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$ in Vs. 26 gegenüber gestellt hätte. Das Ausgleichen von Jetzt und Dereinst steht auch 16, 25 bei Lazarus im Lukas, und so mag der Leser sich selbst sein Urteil über die Originalität dieser Verse in dem Sinne, dass sie von Jeſu' stammen, zu bilden suchen. Auch $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\iota\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ V. 26 erregt den Verdacht einer Überarbeitung; denn es fehlt in D und circa 100 Griechen, in Syrsin, Pesch, aber der gedruckte Arm hat es und so auch Iren. und die Altlateiner. Im Memph fehlt es aber in LS Hunt. 18 und Horner findet die Einsetzung von $\eta\pi\rho\omega\iota\ \tau\eta\rho\upsilon$ = $\omicron\iota\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ zwischen $\epsilon\dot{\iota}\pi\omega\sigma\iota\nu$ und $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ eigentümlich. Dazu kommt, dass in \aleph wie im Memph und Iren $\omicron\iota\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ geordnet ist, das Wort also wandert. Dies und die von Tregelles und Tisch in der Note zusammengestellten kritischen Instanzen machen eine Überarbeitung oder einen spätern Einschub hochwahrscheinlich. Dass diese Stücke „fast unverkennbar aus einer in der Gemeinde erwachsenen Stimmung ihrem Inhalte nach stammen“ hat schon Weizsäcker Apostol. Zeitalter P. 402 gelehrt.

Vs. 29 wer deinen Mantel oder dein (Unter)gewand nimmt.

Hier hat Syrsin ausgedrückt καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντος τὸ ἱμάτιον ἢ (statt καί) τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσης, so dass man nicht dem ersten Raube noch das zweite Stück folgen zu lassen hätte. Er steht damit allein, und da auch griechisch die Verbindung καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσης nicht nötig ist, sondern gefasst werden kann: wer dir Mantel und Untergewand nimmt, den hindere nicht, so ist seine Übersetzung vielleicht nur eine sachliche Sicherstellung, dass καὶ hier einen lockern Sinn haben soll, wie das καὶ Mtth 15, 4.

Vs. 31 dass euch die Leute thun, was schön ist. Nur Syrsin hat dies καλῶς oder καλόν, durch das die Konstruktion καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι καλόν, ὁμοίως ποιεῖτε αὐτοῖς, nämlich καλόν, erst wirklich klar wird. Denn καθὼς gehört zu θέλετε und nicht zu ποιῶσιν, während es ohne καλόν auf letzteres bezogen werden muss. Der griechische Text ist salopp. Pesch, welche das **ⲓⲁⲃⲩ** nicht hat, ändert darum das **ⲕⲓⲁⲙ** in **ⲑⲓⲁⲙ**. Clemens Homil. 82, 36 citiert ἅπερ ἕκαστος ἐαυτῷ βούλεται καλὰ, τὰ αὐτὰ βουλεύεσθαι καὶ τῷ πλησίον. Vgl. 109, 14; 132.

Vs. 35 und schneidet nicht ab die Hoffnung eines Menschen. Syrsin und Pesch¹ nebst Hrs **ⲛⲁⲣⲁ ⲛⲉⲃⲱⲛ ⲛⲁ** = vernichtet nicht die Hoffnung, lasen **ⲙⲉⲑⲉⲛⲁ ⲁⲡⲉⲗⲡⲓⲗⲟⲛⲧⲉⲥ** mit **ⲛⲈⲠ*** W^{cant.} 2 und das fordert der Zusammenhang. Denn es handelt sich nicht um Geschäftsvorschriften, sondern um die Behandlung des Nächsten: Thut dem Menschen Gutes, wie ihr es von ihm zu empfangen wünscht. Vs. 31. Thut es nicht nur denen, die euch Gutes thun, sondern Allen. Vs. 33, und wenn ihr denen leihet, von denen ihr einen Gegendienst — nicht aber Zins — erhofft, so seid ihr nicht besser als die „Sünder“, die Leihen um das Gleiche — nicht Zins, sondern einen ad-äquaten Gegendienst — zu erhalten. Vs. 34. Vielmehr liebt auch die Feinde und thut ihnen Gutes und leihet ohne diejenigen, die ihre Hoffnung auf euch setzen, zu enttäuschen. Das heisst: Helfet ihnen, ohne einen Gegendienst zu erwarten, denn dann werdet ihr den himmlischen Lohn empfangen — doch wegen der Liebe und nicht als Ersatz für die verloren gegangenen Procente — und Söhne Gottes sein, der auch gegen Undankbare, ἀχάριστοι, und Schlechte freundlich ist. Wenn Justin Apol. I, 15 citiert παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλούμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆτε, so ist ἀποστραφῆτε soviel als sich von ihm abwenden (fastidire aversari) Sirach 4, 5, 3 Macc 3, 23, und in diesem Sinne stimmt es zu **ⲙⲉⲑⲉⲛⲁ ⲁⲡⲉⲗⲡⲓⲗⲉⲓⲛ**, aber zu **ⲙⲉⲑⲉⲛ** passt es durchaus nicht. Diesen feinen Sinn ergiebt

¹ Daher ist auch **ⲕⲓⲁⲙ** im arabischen Tatian genommen.

² Ich verstehe diese Zeichen nicht, in Cambridge existiert W^d, aber dieser Codex hat nur Fragmente aus Markus und nichts von Lukas.

ἀπελπίζειν, das als denominatives Verbum der Hoffnung berauben bedeutet, wie ἀποκαρπίζω der Furcht berauben, ἀποκαυλίζω vom Stengel abbrechen, ἀποσυκάζω Feigen abpflücken, ἀποκεφαλίζω des Kopfes berauben, enthaupten, ἀποπωμάζω, ἀποπωμίζω das πῶμα (Deckel) wegnehmen, öffnen ἀποστομίζω der Schneide berauben, stumpf machen. ἀποτεχνόω der Kinder berauben, ἀποφλεγματίζω den Schleim abführen, ἀποφυλλίζω entblättern. Den transitiven Sinn hat das Wort auch in ἄλλον ἀπελπίζων Anthol. II, 22, 3 und in Sirach 27, 21: Lästerei kann man gut machen (versöhnen), wie man eine Wunde verbindet, aber das Verraten eines Geheimnisses bringt den, dessen Geheimnis verraten ist, zur Verzweiflung. Man kann nicht übersetzen: Wer ein Geheimnis verrät, der giebt die Hoffnung auf oder verzweifelt. Höchstens passte: das ist ein verzweifelter Ding, aber dann wäre der Aorist ἀπήλπισε undenkbar. Auch 22, 24 ist zu denken: Selbst wenn du gegen den Freund das Schwert ziehst, beraube ihn nicht der Hoffnung, denn es giebt einen Rückweg. — Der andere Sinn, die Hoffnung aufgeben, verzweifeln 2 Macc 9, 18 ist zu μηδέν nicht passend, denn „indem ihr an Niemand verzweifelt“, führt zu dem Sinne, dass die Verleiher trotz schlechter Chancen auf Seiten der Entleiher doch etwas dran wagen sollen, was hier ausgeschlossen ist. Derselbe schiefe Sinn entsteht, wenn man mit der Mehrzahl der Griechen μηδέν ἀπελπίζοντες liest, denn das hiesse: Indem ihr an Nichts — selbst nicht am gewagtesten Geschäfte — verzweifelt, sondern Alles drangebt. Diese weit verbreitete Verflachung des Sinnes mit μηδέν hat auch der Arm der ἀπελπίζειν als „von einer Sache etwas erhoffen“ übersetzt, denn sein *πουσὶ οὐ ἂν ἡλπίσῃς ἀποδοῦναι* heisst: wo ihr nicht erwartet zu nehmen. Der Sinn des Memph ist nicht festzusellen, weil er ἀπελπίζειν beibehält, der im Drucke der Londoner Bibelgesellschaft beigegebene Araber sagt لا ترجوا شيئا = hoffet Nichts, aber μηδέν (2M) las er sicher. Auch Ulfilas mit ni vaihtais usvenans = nicht eines Dinges verzweifeln hat μηδέν zur Voraussetzung.

Die Textgeschichte liegt hier umgekehrt als im Gloria 2, 14; dort ist der Urtext vornehmlich bei den Lateinern mit hominibus bonae voluntatis erhalten, hier haben ihn die Syrer und einige Griechen, die Lateiner aber stehen alle auf der Stufe des μηδέν ἀπελπίζοντες. Das Verbum ἀπελπίζειν übersetzen sie nach ihrer mechanischen Weise de-sperare, das im provinzialen Latein nicht nur den klassischen Sinn verzweifeln, sondern den des griechischen Wortes der Hoffnung berauben gehabt hat. Man kann das schon aus dem Französischen désespérer quelqu'un ersehen, das Jemand der Hoffnung berauben, zur Verzweiflung bringen bedeutet, woneben se désespérer sich der Hoffnung berauben, sich zur Verzweiflung bringen = verzweifeln dem andern Sinne von ἀπελπίζειν entspricht und ihn

erklärt.¹ Zum Beweise haben wir aber auch Irenaeus I, 7, 6, wo ἡσυχῇ δὲ πῶς ἑαυτὰς ἀπηλπικυῖαι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ übersetzt ist: in silentio sensim semetipsas retrahunt desperantes a vita Dei. Hier ist in silentio Übersetzung von ἡσυχῇ, wozu sensim als erläuternde Glosse tritt, und retrahunt a vita Erklärung zu dem semetipsas desperantes, welches dem ἑαυτὰς ἀπηλπικυῖαι in dem Sinne: „sich der Hoffnung auf das Leben Gottes berauben“ genau entspricht. Somit giebt es ein desperavit se = se désespérer und darum auch ein desperare aliquem = désespérer quelqu'un. Auch spanisch heisst desesperar die Hoffnung rauben und desesperarse in Verzweiflung geraten, und neugriechisch ist ἀπελπίζω sowohl die Hoffnung benehmen als die Hoffnung verlieren, um letzteres aber scharf auszudrücken wird wie se desperare das Medium ἀπελπίζομαι = Ver zweifeln angewendet und für „verzweifelt“ ist ἀπελπισμένος gebräuchlich, das ist der Hoffnung beraubt, wie Septuaginta schon Jes. 29, 19 schreibt. Demnach wäre als die den Syrern und ⲚⲈⲠ* entsprechende Urform bei den Lateinern vorauszusetzen neminem desperantes, aber sie existiert nicht, die Texte bieten nach μηδὲν korrigiert nihil desperantes. So lesen abeff²q fuld Rhd. Aur. for. tol und al. Aber das wird beseitigt, obwohl es gut lateinisch ist (Seneca Medea 163), indem de gestrichen wird, und so liest δ nihil sperantes, vgl. Ambros in Tob. 16, 54 oder aber indem de abgetrennt und zu in-de ergänzt wird, und so liest der Amiatinus nihil inde sperantes d. h. indem ihr davon keinen Gewinn (Zins) hofft. Diese Lesart ist in die Vulgata und c ing(olstad.) em(meranus), jetzt beide in München, eingesetzt. Damit wird der Text zum Verbote des Zinsnehmens und ist so gebraucht. Dass aber Hieronymus diese Änderung vorgenommen habe, — obwohl er das Zinsverbot anerkennt,² ist nicht wohl anzunehmen, er war dazu ein zu guter Sprachkenner und er bedurfte des Textes neben Deutr 23, 19 durchaus nicht. Aus seiner Bemerkung zu Ephes 4, 19 (bei Tisch) sieht man, dass er ἀπηλπικότες mit desperantes, ἀπηλγίχοτες mit indolentes oder indolorii richtig deutete.³

¹ Auch die Pesch deutet so Ephes. 4, 19, wo sie ἀπηλπικότες statt ἀπηλγίχοτες las, das sie deutet: seine eigne Hoffnung abschneiden = verzweifeln, während sie an unserer Stelle ihre Hoffnung abschneiden = sie zur Verzweiflung bringen auflöst.

² Hieronymus sagte: Usuras quaerere aut fraudare aut rapere, nihil interest. Waschersleben die irische Kanonensammlung Giessen 1874 P. 144.

³ Bei dem Schwanken von ἀπαλγεῖν und ἀπελπίζειν Ephes 4, 19 darf der Nachweis Wetsteins aus Heliodor VIII, 4 nicht verloren gehen, wo gesagt ist: τὸ γὰρ ἀπηλπισθὲν ἀπ᾽ ἐξήρηται τῆς ψυχῆς, καὶ τὸ μηδὰ μὲν ἐτι προσιδοῦμενον ἀπαλγεῖν παρασκευάζει τοὺς κάμνοντας. Hier bestimmen sich die Begriffe, und im Epheserbriefe ist kein Schreibfehler sondern eine psychologische Reflexion der Redaktoren zu suchen. Das ἀπελπισθὲν ist das, woran man verzweifelt, was man aufgibt, wogegen das ἀπαλγεῖν verschmerzen bedeutet.

Warum sollte er hier eine so tolle Verderbnis des Textes unnützer Weise eingesetzt haben?

Hiernach ist Urform: μηδένα ἀπελπίζοντες = Niemand der Hoffnung beraubend, zweite Stufe μηδὲν ἀπελπ. = nihil desperantes = an Nichts verzweifelnd, was ganz unzulässig, endlich letzte Verderbnis nihil inde sperantes. Dies ist im Bezirke der römischen Kirche der offizielle Text. Woher stammt er? Er kann nur auf lateinischen Boden entstanden sein, wohin auch das vereinzelte nihil sperantes in δ gehört.

Wenn nun im folgenden Syrsin sagt: damit euer Lohn viel werde im Himmel, während Pesch mit beff²fg dies „im Himmel“ streicht, das doch in **sa** A al 2 so wie in ca Rehdig Aur gelesen wird, so regt das die Frage nach der Echtheit des Ausdrucks, und somit die nach der Interpolation in Syrsin an.

Zur Entscheidung diene Folgendes: Die Griechen mit c Aur, welche den Ausdruck haben, schreiben den Plural ἐν τοῖς οὐρανοῖς — hingegen a Rehdig sax Ambros^{10b} in caelo im Singular. — Der Plural ist gegen den Sprachgebrauch des Lukas, der οὐρανός im Singular verwendet, während Matthäus den Plural gebraucht. Da bei Lukas im Vaterunser das ἐν τοῖς οὐρανοῖς 11, 2, welches D Altlateiner abce ff²f Rehdig Memph Syrcrt und Pesch bieten, in Syrsin fehlt der mit **SBL** einfach πᾶτες ausdrückt, womit Aur in der Form: Pater sanctificetur nomen tuum stimmt, und da es ohne Zweifel unecht ist, so bleiben im Lukas vier Stellen mit dem Plural übrig, 10, 20; 12, 33; 18, 22; 21, 26, und von diesen hat nur 12, 33 das ἐν τοῖς οὐρανοῖς ohne handschriftliche Schwankung. Näher angesehen haben 10, 20 ἐν τοῖς οὐρανοῖς **SBA** Orig. Hieron. d Aur δ

ἐν τῷ οὐρανῷ D! abceff²iq Rehd.

18, 22 ἐν τοῖς (om **sa**) οὐρανοῖς **SBAD**! ade

ἐν οὐρανῷ PΔ bcōff²iq Rehd. Aur Hieron.

21, 26 δυνάμεις τῶν οὐρανῶν **SBA**f qδ Hieron.

αἱ γὰρ δυνάμεις ἡ ἐν τῷ οὐρανῷ D = quae sunt in coelo dacff² blos in coelo ei Rehd [b Aur fehlen]

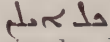

Hier steht eine geschlossene Phalanx von Altlateinern für den Singular ein, nämlich beff²iq Rehd. Ihnen gegenüber steht für den Plural **SAB**. Mit sich selbst in Widerspruch sind, weil sie an den verschiedenen Stellen verschieden schreiben addēfg, auch Hieronymus schwankt. Der Memph und Arm haben überall den Plural, aber Ulfilas schwankt, er hat 10, 20 Plural, 18, 22 Singular, und ebenso D, dessen Unsicherheit 21, 26 beleuchtet wird. Da es sich um den Sprachgebrauch des Lukas handelt, so ist die Apostelgeschichte herbeizuziehen, welche nur 2, 34; 7, 56 den Plural hat, und in letzterer Stelle unmittelbar nach ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν schreibt: ich sehe

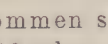
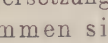
τοὺς οὐρανούς geöffnet. In beiden Stellen ist der Plural auch durch Irenaeus III, 12, 2, 16 gesichert. Die Textlage 7, 56 erklärt sich aus der Unterstellung, dass οὐρανούς aus der Vorlage des Lukas beibehalten ist, während er da, wo er frei erzählt οὐρανὸν gebraucht. Dieselbe Hypothese erklärt auch die Textform 2, 34; aber bei der Lage der lateinischen Zeugnisse in 10, 20; 18, 22; 21, 26 lässt sich nicht sicher entscheiden, ob das unentbehrliche Wort „Himmel“ im Singular oder im Plural ist, der dann nach dem Lukasstile in den Altlateinern beseitigt wäre. Wahrscheinlicher dünkt mich die Echtheit des Singulares und eine aus dem kirchlichen Usus hervorgegangene Änderung des Ausdruckes in SAB, zumal da neben δυνάμεις τῶν οὐρανῶν bei Lukas 2, 13 στρατιὰ οὐράνιος sich findet.

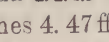
So bleibt nun 12, 33 der θησαυρὸς ἀνέκλειπτος ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅπου κλέπτῃς οὐκ ἐγγίξει οὐδὲ σὴς διαφθείρει, und dieser Ausdruck ist um so auffällender, als Matth 6, 20 ἐν οὐρανῷ ohne Variante¹ steht, also in beiden Evangelien gegen ihrem sonst üblichen Sprachgebrauch geschrieben ist. Nun ergiebt sich aus Justins grosser Apologie 15, dass zu seiner Zeit der Plural stand, denn er citiert Matth 6, 19—20 in dieser Form: ὁμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ ληστὰὶ διορύσσουσι· θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, und damit ist erwiesen, dass Matth 6, 20 das allgemein gelesene ἐν οὐρανῷ sekundär ist, vermutlich eingestellt um für griechische Leser den Gegensatz von ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν [τῷ?] οὐρανῷ mehr zu accentuieren. Da Cyprian De opere et eleemos. 6 und Test. III, 1 in caelo hat, so liegt die Korrektur vor circa 200 und nach 150. Aus der unkorrigierten Textform ist dann Luk 12, 33 glossiert, denn das ganze ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist dort vom Übel. Es ist neben ἀνέκλειπτον Interpretation, und noch dazu falsche, weil zu enge, Interpretation. In den Worten ποιήσατε ἑαυτοῖς (wie Justin) βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον [ἐν τοῖς οὐρανοῖς] ὅπου κλέπτῃς οὐκ ἐγγίξει κτλ. hat das eingeklammerte ἐν τοῖς οὐρανοῖς erstens nicht den nötigen in Matth ausgesprochenen Gegensatz von ἐπὶ τῆς γῆς, es ist ferner neben den „sich nicht abnutzenden Beuteln“ höchst überflüssig und verwirrend, sodann kann man auch unvergängliche Schätze in der gewonnenen Liebe seiner Nächsten haben, was doch ἐν τοῖς οὐρ. ausgeschlossen wäre, so dass die Deutung zu eng wird, und endlich ist der Ausdruck bei Lukas sprachwidrig. Ich schliesse also dass diese Glosse ein ungehöriges Interpretament ist, und zur Stützung dieses Urteils dient mir die Textlage 6, 35. Auch hier ist nämlich eine

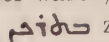
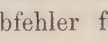

¹ Der Arm hat aber *ἡρῳῶ* im Plural, worauf ich keinen Werth lege, da es idiomatisch ist.

gewöhnlichen Textes die ältere Stufe korrigieren, sind aber die jüngeren Stufen gegenüber Syrsin und abc etc.

Vs. 44 Jeder Baum. Nach  bedeutet das: jeder Art Baum, jede Baumart, nicht jeder einzelne Baum. Das ist auch der richtige Sinn, zu dem die Fortsetzung: „Man pflückt nicht von Dornen Feigen“ und die Scheidung des Guten und Schlechten in genere wirklich passt. Somit setzt hier ein neuer Gedanke ein, und es wird nicht etwa der vorangehende Gedanke begründet, woraus folgt, dass das γάρ in ἕκαστον γάρ δένδρον falsch ist. Eben dies γάρ fehlt nun in DF al 7, wie in Syrsin und in den Altlateinern abceff²q Rehd Aur, die wir eben Vs. 42 als feste Gruppe gefunden haben, und wie dort Pesch und Vulg korrigieren, so auch hier;  und unaquaeque enim arbor besagen: denn jeder einzelne Baum. Damit ist der Gedanke so verschoben, so wie ihn sB bieten.

Vs. 48 und vermochten nicht es zu erschüttern. Wer in den kritischen Apparaten findet, dass eine Reihe von Zeugen nach diesen Worten einschreibt διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομηθῆναι αὐτήν sBLE 33. 137. während andere setzen τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν ACDA al. Hieron Ulf Pesch Arm, wird erkennen, dass beide Textformen höchst elementare Scholien sind, deren erstere nicht einmal genau passt, weil vom guten Bau des Hauses nicht die Rede ist, sondern nur von den Fundamenten des Hauses. Syrsin hat hier kein Scholion, das ist also original. Die Worte sind im Griechischen zu streichen. In meiner Übersetzung ist so zu verbessern: Und wenn die Hochfluten gekommen sind, da  und  Plurale sind.

VII 1—10 vgl. zu Johannes 4. 47 ff. Vs. 9  = so gross cf. Matth 8, 10. Vs. 11—17 die Anknüpfung der Geschichte des Jünglings von Nain zeigt merkwürdige Abweichungen vom Griechischen. Sie hat

1, und darauf gingen sie, d. h. Jesu' mit Begleitern, die nicht seine speciell genannten zwölf Jünger waren, da diese sofort besonders erwähnt werden. Das darauf =  zeigen auch die Altlateiner mit deinceps und es entspricht der griechischen Lesart ἐν τῷ ἐξῆς von BADΔ, die auch in s^c erscheint und die verbreitetste ist. Die Anknüpfung mit καὶ ἐγένετο fehlt, womit e zusammentrifft, der aber nach τῇ ἐξῆς s^{*D} schreibt: et sequenti die ibat. Ich würde vermuten, dass der Plural giengen sie =  ein Schreibfehler für  sei, wenn nicht auch

2, der Anfang von Vs. 12 Verschiedenheiten in den Texten aufzeigte. Denn statt des ὥς δὲ ἤγγισεν hat eq et factum est quomodo (q dum) adpropinquavit (q adpropiaret), so dass hier das oben vermisste καὶ ἐγένετο erscheint.¹ Hier drückt Syrsin einen Text aus,

¹ Rehdig hat hier et factum est ut adpropiauit.

der vom Griechischen stark abweicht, dessen überschüssende Wörter ich in Klammern setze: καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ [ἱκανοὶ] καὶ ὄχλος πολλὸς [ὡς δὲ] ἤγγισεν τῇ πόλει τῆς πόλεως. Was soll da ἱκανοὶ, das eben so viele Zeugen gegen sich wie für sich hat, und das Lachmann, Tregelles und Westcott-Hort streichen, Tischendorf aber ediert? Mit dem Streichen ist es nicht gethan! Das Wort als ein Rest weist auf sehr wesentlich andre beseitigte Textform hin. Diese μαθηταὶ ἱκανοὶ, jetzt neben dem οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, was sichtlich eine Verwirrung ist, passen zu dem: sie gingen, das Syrsin im Anfang von Vs. 10 erhalten hat.

3 Der zahlreiche Volkshaufe, der dem Thore der Stadt nahte, kommt nach Syrsin als Begleiter der Leiche aus der Stadt heraus, während Jesu' mit seinen Begleitern hineingehen wollte. Sie treffen sich am Thore. Das lässt sich trotz der Lücke von zwei Zeilen, die ich in der Übersetzung nach dem Zusammenhange ergänzt habe, aus der Pesch entnehmen, welche das καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκὼς μονογενῆς nicht ausdrückt sondern **כדא רבא דא כדא כדא** = vidit (nämlich Jesu') comitantes mortuum unigenitum bietet. Nehmen wir von dem καὶ ἰδοὺ nunmehr zu dem vidit εἶδεν der Pesch noch das καὶ hinzu, so ergiebt sich καὶ εἶδεν und damit ist dann die Lücke im Syrsin genau zu füllen.

Sein Text lautete:

דא רבא כדא Et turba magna accessit
כדא. דא. דא. דא. דא. ad portam urbis.
 — **[,רבא דא כדא]** Et vidit cum comitarentur
[כדא. דא. דא. דא.] mortuum qui unigenitus
,מא מרדל כדא erat matri ipsius. Et ea
דא. דא. דא. דא. דא. vidua. Et erat
כדא מרדל כדא cum ea turba
(כדא. דא.) דא. דא. דא. magna de filiis (urbis)

Danach ist meine Übersetzung so zu verbessern: nahte dem Thore der Stadt, und er sah, wie sie einen Toten u. s. w. Diese ganz andre Einleitung zeigt, wie stark gefeilt ist. Schon J. Weiss bemerkt dazu, dass die verschiedenen Zeugen hier überhaupt sehr stark eigene Wege gehen. In der Grundform dürfte das „und seine Jünger gingen mit ihm“ also die Erwähnung der Zwölf gefehlt haben. Die ganze Änderung wird mit der zu Mrk 6, 31 besprochenen sachlichen Umarbeitung der evangelischen Urüberlieferung zusammenhängen, auf die uns schon I 242 die Beobachtungen über den Gebrauch des Wortes Apostel geführt haben. In Beziehung damit steht, dass Mrk 6, 45—8, 26 in Lukas keine Parallele hat, was J. Weiss (Luk P. 275) als eine noch unaufgeklärte Erscheinung bezeichnet.

Vs. 13 J. Weiss merkt hier an, dass sich hier zum ersten Male die Bezeichnung $\delta \chi\rho\iota\sigma$ in der Erzählung für Ješu' findet. Das wird dann als Charakteristikum einer besondern Quelle LQ betrachtet. Ehe ich mich zu so weitgehenden Annahmen entschliesse, halte ich für nötig den handschriftlichen Grund der Beobachtung genauer zu prüfen, und daher die Frage zu stellen: Ist dies $\delta \chi\rho\iota\sigma$ originaler Ausdruck des Lukas oder Ergebnis einer nachträglichen Redaktion? Der Leser bemerkt sofort, dass diese Frage konnex ist mit der Ausscheidung der im Matth P. 130 beobachteten Mâranstücke, da Mâran nichts ist als Wiedergabe von $\delta \chi\rho\iota\sigma$. Von den 15 bei Weiss angeführten Stellen sind indessen 3 vor der Hand aus der Beobachtung auszuschliessen, 16, 8; 19, 31; 24, 34 weil hier die Exegese in Frage kommt, denn in den beiden ersten ist $\delta \chi\rho\iota\sigma$ nicht Ješu', in der dritten liegt eine Höflichkeitsformel vor. Dies wird an seinem Orte gezeigt werden. Prüft man die übrigen zwölf Stellen auf die Einstimmigkeit in der Überlieferung, so stellt sich heraus, dass die Überlieferung ausser bei Syrsin einerseits und SAB Arm, andererseits durchaus zwiespältig ist. Man muss diese Liste noch mit den Lateinern vergleichen, wie sie in Wordsworth-White zu finden sind. Dann wird man lernen, dass Hieronymus Dominus zeigt, wo die Altlateiner es nicht haben. Sapienti sat! Es lesen:

| | Syrsin | Syrert | Pesch | D | SAB | Philox |
|---------|------------|------------|------------------|-----------------|---------------------|--------------------------|
| * 7, 13 | Ješu' | fehlt | Ješu' | Ješu' | Herr | Herr |
| 7, 31 | omittit | fehlt | omittit | omittit | om | om |
| 11, 39 | Ješu' | mâran | Ješu' | Herr | Herr | Herr |
| 12, 42 | Ješu' | mâran | Ješu' | Herr | Herr | Herr |
| 13, 15 | Ješu' | Ješu' | Ješu' | Ješu' | Herr | Herr |
| 17, 5 | Ješu' | mâran | mâran | Herr | Herr | Herr |
| 17, 6 | om | om | om | om | Herr | Herr |
| 18, 6 | Ješu' | mâran | mâran | Herr | Herr | Herr |
| 19, 8 | Ješu' | mâran | Ješu | Herr | Herr | Herr ¹ |
| *22, 31 | om | mâran | Ješu' | Herr | A Herr ² | Herr |
| 22, 61 | Ješu' bis. | mâran bis. | Ješu' und mâran. | Ješu' und Herr. | Herr bis. | Ješu' ³ Herr. |
| 24, 3 | Ješu' | Ješu' | Ješu' | om Herr | Ješu' Herr | Ješu' |

Man sieht in dieser Zusammenstellung, wie von Syrcrt aus das mâran eindringt und dann bei den Griechen herrschend wird. Nimmt man hierzu die Thatsache, dass Ulf und Arm ganz mit SAB

¹ Aber am Rande ist bemerkt als Variante dazu Ješu!

² In S steht εἶπεν δὲ ὁ κύριος Σίμων ἰδοὺ ὁ Σατανᾶς, in B aber nur Σίμων, Σίμων ἰδοὺ ὁ Σ. Daraus im Arm εἶπεν ὁ κυρ. Σίμων Σίμων, und so hat Philox.

³ Für dies Ješu hat die Randnote aber Herr.

geht, während der Memph verschiedentlich schwankt, und weiter, dass Hrs fast durchgehend ὁ κύριος Ἰησοῦς ausdrückt, so wird man das ὁ κύριος als Umarbeitung fassen müssen, wie analog im Matth. des Syrsin das mârān in den Mârānstücken. Diese Auffassung bewährt sich auch 7, 19, wo BLKE und die Ferrargruppe τὸν κύριον bieten, aber SA und die Masse noch Ἰησοῦν erhalten haben, wie auch Syrsin und Pesch lesen, während der nach dem Griechischen revidierte Arm κύριον bezeugt.¹ Dazu kommt noch eine solche Umarbeitungsspur in Syrsin 8, 40, wo grade er mârān an einer Stelle hat, wo dies sonst von allen Andern verleugnet wird. Ich würde daher auf dieses κύριος eine Quellenscheidung nicht aufladen, es ist nicht vorlukanisch in der Quelle sondern nachlukanische Redaktion des fertigen Evangelium's, welchem überdies von den genannten Stellen nur 7, 13 und 22, 31 eigentümlich sind, während alle andern Stellen synoptisches Gemeingut sind. Die kritische Bedeutung dieses κύριος zerfließt in ein völliges Nichts, wenn man weiter beobachtet, dass selbst das ὁ Ἰησοῦς vielfach sicherstellender aber unnötiger Einsatz ist, den Syrsin in 4, 38; 7, 20, 22; 9, 60; 10, 21, 30; 19, 4, 5; 22, 63; 24, 36 noch gar nicht hat, und der grade weil er gegen Syrsin in der Pesch erscheint, eine spätere in die Griechen durchaus nicht gleichmässig aufgenommene Redaktionsstufe markiert, der dann als noch jüngere Form der teilweise Ersatz des Ješu' durch ὁ κύριος gefolgt ist. Diese Form hat ihre Wurzel in der Vorlesung der Evangelien in den Versammlungen, deren Mitglieder Ješu' ohne Weiteres als ὁ κύριος bezeichneten.

Vs. 14 den Sarg. Pesch vertauscht das אִרְוֹן = אִרְוִין mit אִרְוִין, dem weit gewöhnlicheren Worte, denn אִרְוִין ist westaramäisch, hebraisiert, ist in das Arabische als إِرْوَان aufgenommen, und dürfte darum sehr alt sein. Hrs schreibt אִרְוִין in Codex B, aber nur רְוִין in Cod. AC. Der Gebrauch des Wortes im Syrsin deutet auf hohes Alter und ursprünglich palästinischen Ursprung dieses Textes.

Vs. 17 die Verbindung „im ganzen Lande Judäa und in der Umgegend“ ist sichtlich eine stilllose unlogische Klitterung, deren Grund auf der Hand liegt. Das ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ ist eingesetzt um zu motivieren, dass auch Johannes durch seine Jünger davon erfährt und sich veranlasst fühlt, seine Frage zu stellen. — Somit ist Anknüpfung und Schluss der Geschichte des Jünglings von Nain überarbeitet. Ob um sie besser einzupassen? Wirft man diese Frage überhaupt erst auf, so erhält.

Vs. 23 ein ganz sonderbares Licht, den wir freilich in Syrsin

¹ Mit welchem Rechte kann man nun hier wohl sagen, dass das τὸν κύριον für LQ spreche, wie J. Weiss P. 403 thut?

wie das Siegel von Allem sagte er dies: „Die Todten stehen auf,“ denn grade dies ist das Hauptstück der Güte des Eingeborenen. — Hiernach hat Ephraem sicher nicht die Pesch vor sich gehabt, sondern einen Text wie Syrsin und Syrcrt bieten. Dass er die Worte $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota$ $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\alpha\iota$ gehabt hat, ist nicht wahrscheinlich, er geht dann mit k¹.

Der hier erhobene Thatbestand führt uns in eine Zeit zurück, die lange vor der Herstellung der griechischen Mustercodices liegt, und wir sehen, dass zwei Formen des Textes existierten, in der einen fehlte die Todtenerweckung, in der andern die Evangelisation der Armen, so dass der Schluss des Jesu'wortes verschieden war, während der Anfang fest stand. Die Vereinigung beider Formen erzeugt den jüngeren Text, die Spur der sekundären Vereinigung liegt in dem Schwanken der Stellung. Denn ein Mal folgt: Todtenerweckung, Evangelisation, das andre Mal: Evangelisation, Todtenerweckung.

Nachdem zu Matth P. 185 der Inhalt und Sinn der Erzählung erörtert ist, bleibt hier die Textform zu erwägen. Dort ist gezeigt, dass Jesu' auf die Frage nach seiner Qualität als Messias-König nicht antwortet, sondern durch Anspielung auf Jes 29, 18; 35, 5; 61, 1 den Frager veranlasst sein Urteil zu bilden. Jesu' antwortete dem Johannes nicht mit Septuagintacitaten, sondern hebräisch nach dem Sinne, den die Zeitgenossen mit den Texten verbanden. Diese aber sahen in den Texten durchaus nicht eine Voraussagung darüber, dass ein dereinstiger Messias Blindenheilungen und die Öffnung tauber Ohren vornehmen werde, sondern verstanden die Stellen nach der wirklichen Absicht des Propheten bildlich: Die Unverständigen werden begreifen, die Schwachsichtigen erkennen. So verweist Jesu' nicht auf Heilungen sondern auf seine Lehrwirksamkeit, welche die Menschen gegenüber den Irrlehren der Meister in Israel aufklärt. Von einer Wiederaufrichtung eines Reiches Israel und der Sammlung der Exulanten, von denen sonst diese Stellen in Wahrheit handeln kann Jesu' nicht reden, da er den Juden das Weltreich abspricht. Lächerlich wäre es zu behaupten Jesu' habe bis zur Zeit seines Endes die jüdische Weltherrschaft als Messias herbeiführen wollen, von Matth 21, 43 an sie ihnen aber abgesprochen. Darum muss er sie ihnen schon vorher abgesprochen haben und kann sich nicht für ihren Messias König haben erklären lassen oder gar selbst erklärt haben. Dass aber die angeführten Stellen, wie es der Zusammenhang des Jesajas erfordert, wirklich symbolisch verstanden worden sind, zeigt das Targum, denn Jes 29, 18 sagt es: Zu dieser Zeit werden

¹ Der arabische Tatian folgt der Pesch und nicht dem Ephraem, und der Codex Fuldensis stimmt damit buchstäblich überein.

die hören, welche wie Taube sind (דכרשין), und 35, 5 in demselben Sinne: Es werden die Augen Israels aufgethan werden, welche dem Gesetze gegenüber wie Blinde sind (כיסמן מן אוריתא), und die Ohren derer, die wie Taube sind (דכרשין) die Worte des Propheten aufzunehmen, werden hören. Der Sinn der Antwort Jesu' war: Blicke auf meine Lehrwirksamkeit, und was im Jesajas keine Stütze hat, nämlich der Verweis auf die Todtenauferweckung unmittelbar hinter der Erzählung vom Jüngling von Nain, ist ein vom Geistigen abstrahierender grober Zusatz, der erst möglich war, wenn die Anspielung Jesu' als direkter Hinweis auf seine Heilungen genommen wurde.

Das ist in Matth 11, 1 noch nicht der Fall, dort ist nicht wie im Luk ein doppeltes Heilwunder vorausgeschickt, sondern Johannes hört von seinen Werken, die nach dem Vorausgehenden im Predigen und Lehren bestehen. Und darauf verweist auch Jesu' Antwort mit ihren Anspielungen. Dieser noch ganz geistige Sinn ist im Lukas in eine Verweisung auf die Heilwunder umgestaltet, das Symbolische ist wörtlich verstanden. Darum schiebt er das Heilwunder voran und als „Siegel des Ganzen,“ wie Ephraim sagte, die Todtenerweckung. Dann sind aber die Worte νεκροὶ ἐγείρονται materiell unecht, d. h. nicht von Jesu' gesprochen, sondern eine Ergänzung nach der vergrößerten Auffassung.

Zu dieser Auffassung passt der Befund der Textgeschichte. Die Worte sind ursprünglich ein Nachtrag, — mag diesen auch schon Lukas selbst geschrieben haben — wie Syrsin zeigt, und der Nachtrag ist dann nach vorn gerückt,¹ er wird in den Matth secundär aus Lukas eingetragen sein, er ist dort sachlich ungehörig, und Syrsin zeigt, dass der Text der Griechen überarbeitet ist. Hier also haben wir die Textform von Matth 11, 5 zu erörtern, die wir an ihrer Stelle übergehen mussten. Im Syrsin ist eine unleserliche Zeile, es fragt sich, wie diese auf Grund des Syrcrt und der Pesch, welche beide nicht gleichlautend sind, richtig zu ergänzen ist. Es ergibt sich, dass während Pesch mit dem ganzen Strome der sonstigen Überlieferung geht, die sechs Glieder hat, Syrcrt zwar auch sechs Glieder hat, aber die Todten an das Ende stellt, dass hingegen Syrsin nur fünf Glieder kannte. Von dieser Textform ist bei den Griechen Nichts mehr zu sehen, als ihre Handschriften redigiert werden, war dies Schlachtfeld uralter Textgeschichte längst mit Gras überwachsen. Es entsprechen sich nämlich:

¹ Parallel ist Umstellung des οἱ ὄχλοι am Schlusse der Bergpredigt Matth 7, 28, P. 129, wodurch eine arge Entstellung des Charakters der Bergpredigt festgelegt ist.

| | Allgemein Pesch | Syrert | Syrsin |
|-----------------------|-----------------|--------------|----------|
| So auch Tatian ar. | 1 Blinde | 1 Blinde | 1 Blinde |
| | 2 Lahme | 2 Lahme | 2 Lahme |
| | 3 Aussätzige | 3 Aussätzige | 3 ? |
| | 4 Taube | 4 Taube | 4 Taube |
| | 5 Todte | 6 Arme | 6 ? |
| | 6 Arme | 5 Todte | 5 Todte |

und es ist zu fragen, was bot Syrsin an den Stellen, wo in Pesch und Syrcrt Aussätzige und entweder Arme oder Todte in ungleicher Ordnung zeigen? Die Raumverhältnisse ergeben, dass nur eines der beiden Glieder Platz hat, und die Buchstabenzahl in der Zeile würde empfehlen, die Armen einzustellen, doch spricht dagegen der Text des Syrcrt und das oben angeführte Zitat des armenischen Ephraem. Der Text erscheint so:

| | |
|-------------------|----------------------------|
| ܟܠܗܘܢ ܥܠ ܟܡ ܐܕܡܝܢ | (audi)tis. Ecce enim caeci |
| ܡܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ | vident et claudi ambulant |
| [ܥܬ ܠܥܝܢܐ ܟܠܗܘܢ] | [et leprosi mundantur] |
| ܟܠܗܘܢ ܥܬܝܢ ܟܠܗܘܢ | et surdi audiunt et mortui |
| ܡܬܝܥܝܢ ܡܬܠܝܢ | surgunt et beatus ille |

Statt der elf Buchstaben **ܥܬܝܢ ܟܠܗܘܢ** = et leprosi mundantur würden sich die vierzehn **ܥܬܝܢ ܟܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ** = et pauperi evangelizantur empfehlen, wenn es damit nicht eine eigene Bewandnis hätte. Ich sage sogleich, dass ich diese Worte für echt halte, dass sie aber verdrängt und ersetzt sind durch den sekundären Zusatz: die Todten stehen auf. Ihre Echtheit ergibt sich daraus, dass sie zu der Anspielung auf Jesajas 61, 1 gehören, zu welcher die auferstehenden Todten nicht gehören, die auch in X, 435 und bei Origin. IV, 110 nicht stehen. Das Sonderbare in dem **ܟܠܗܘܢ ܥܬܝܢ** = **πτωχοὶ εὐαγγελίζονται** ist das, dass der Syrcrt statt **ܥܬܝܢ ܟܠܗܘܢ** schreibt **ܥܬܝܢ ܟܠܗܘܢ**, so dass der Sinn entsteht: Die Armen werden ernährt. Damit wären dann endlich auch die Speisungswunder in den Katalog der Realzeugnisse für Johannes aufgenommen. Cureton führt als damit zusammentreffend die Stelle aus dem „apocryphen Matthäusevangelium“ an, welche lautet: et videant caeci et claudi ambulent recte (wie vorsichtig korrigiert!) et pauperes fruuntur bonis et reviviscant mortui. Da dies aber im Jesajas keine Stütze hat, so ist es eine inneraramäische Änderung, mag man an Änderung des echten **ܟܠܗܘܢ** in **ܟܠܗܘܢ** oder in syrisches **ܟܠܗܘܢ** denken, und der lateinische Apocryphentext geht direkt oder indirekt auf ein aramäisches Original zurück. Wir werden daher nach Jes 61, 1 das **εὐαγγελίζεσθαι** = **ܥܬܝܢ** in Pesch für echt halten, können aber nicht wissen, ob es in Syrsin gelesen worden ist, oder ob er

mit Syrcrt **ἰδοὺ** = nutriti hatte, da an beiden Stellen, im Matth wie in Lukas grade dies Wort fehlt.

Aus alle dem ergibt sich, dass der Schluss ursprünglich war: Die Tauben hören, und den Armen wird das Evangelium gepredigt, — denn das hält sich im Bereiche der Anspielung auf Jesajas. Auf eine Todtenerweckung braucht ursprünglich im Matth kein Bezug genommen sein, weil die Jairusgeschichte für die Johannesboten zurückliegt, während sie im Lukas aufdringlich vorangestellt ist.

Hinter das **πρωχοὶ εὐαγγελίζονται** ist vermutlich aus Lukas dann noch **νεκροὶ ἐγείρονται** eingesetzt, so dass in der Masse der Texte beides erscheint, in andern aber nur eines von den beiden, nämlich **νεκροὶ ἐγείρονται** in Syrsin Ephraem und k, in denen der Einschub das Original verdrängt hat. — dagegen bloß **πρωχοὶ εὐαγγελ.** ohne die Todtenerweckung in X, 435 und Origenes IV, 110.

Mögen andre sich die Textlage anders zu erklären suchen, sie ist in jedem Falle, mag man sie genetisch ableiten, wie man will, höchst lehrreich für die Art, wie die feinen Worte Jeſu' zu Geschichten verdickt worden sind. Die Stellung der Auferweckung der Tochter des Jairus vor der Johannesbotschaft Matth 9, 18 hat schon Lachmann II P. XVII daraus erklärt, dass das Wort: „Die Todten stehen auf“ Matth 11, 4 sachlich begründet erscheinen soll.

Vs. 24 Was seid ihr ausgegangen zu sehen. Es fehlt „in die Wüste = **εἰς τὴν ἔρημον**, was in Pesch eingestellt ist. Ich weise darauf hin, weil es die Inconcinuität der Erzählung zum Bewusstsein bringt. Jeſu' hier in Galiläa redet den Volkshaufen an, als ob er hinausgegangen wäre Johannes zu sehen! Das begreift sich nur dann, wenn Jeſu' gleichfalls irgend wie in der Nähe des Johannes gedacht wird und dieselben Hörer hat, die auch Johannes aufsuchen. Das eröffnet eine fremdartige Perspective. Und so steht es doch auch im Matth. Die ganze Stelle muss ursprünglich in einem andern Zusammenhange gestanden haben, Lukas folgt dem Matthäus.

Vs. 28 dass kein Prophet unter den Weibgeborenen aufgetreten ist, der grösser als Johanan der Täufer. Nach den Raumverhältnissen kann man vielleicht zweifeln ob Syrsin das Wort der Täufer wirklich las, aber es ist Raum genug vorhanden, die Zeile hat sechzehn Buchstaben, doch ist die Lücke unten noch besonders zu untersuchen.

J. Weiss hat die Schwierigkeit der Stelle richtig charakterisiert und hervorgehoben, dass die eigentliche Störung in Vs. 27 liegt, der den Zusammenhang zwischen Vs. 26 und 28 zerreisst. Dieser Einschub hat die Textgestaltung beeinflusst, und zwar ist um seinetwillen das echte **προφήτης** in Vs. 28, das Syrsin hat, gestrichen worden.

Denn wenn Vs. 27 sagt, Johannes sei mehr als ein Prophet, so kann Vs. 28 ihn doch nicht für einen Propheten, selbst nicht für den grössten Propheten erklären. Eben darum kann προφήτης kein Einschub sein sondern muss, weil widersprechend, echt sein. Danach zertheilen sich die Handschriften in zwei Klassen, solche, die es halten, und solche, die es streichen. Eine gelehrte Vermittlung versucht D, dessen gelehrten Charakter wir schon zu Matth P. 424 erkannt haben. Gruppieren wir danach die Zeugen, so haben προφήτης ΑΔ al Syrsin Pesch Philox Arm q Ulf und in seiner Besonderung Dd, Clem 112 Ambros (Luk 1285, Quaest 26 ed Bened 1837 Tom 3 App. P. 2837) und Hieronymus mit fg¹² Aur. Hingegen ist dies προφήτης gestrichen in 8B und 31 anderen Majuskelhandschriften, im Memphiten, am Rande der Philox und in abceff² Rehd, und 8B erweisen sich als redigiert,¹ wer danach herausgiebt verbreitet eine Fälschung. Daneben ist der Zusatz von τοῦ βαπτιστοῦ (oder βαπτιστοῦ Δ) weniger bedeutend aber doch beachtenswert. Dies βαπτιστοῦ haben alle Zeugen, welche προφήτης bieten, ausser dem Arm; aber dazu gesellen sich auch solche Zeugen, welche προφήτης weglassen, wie KMX und abceff² Rehd sowie eine Anzahl von Manuskripten des Memph. Ich stelle nun die zwei Textformen neben einander, und zwar so, dass ich den von mir als Einschub betrachteten Vs. 27 mit kleineren Typen markiere, dann springt der wahre Zusammenhang in die Augen:

1²⁶ ἀλλὰ τί ἐξηλύθατε ἰδεῖν;

II²⁶ ἀλλὰ τί ἐξήλθετε ἰδεῖν;

προφήτην; ναὶ² λέγω ὑμῖν

προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν

[καὶ περισσότερον προφήτου.²⁷ Οὗτός

ἐστὶν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ

ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου

πρὸ προσώπου σου ὅς κατασκευάσει

τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.²⁸ Ἀμήν

(B om) λέγω (λέγω γάρ ΑΔ) ὑμῖν]

μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν

μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν

¹ Auch in Betreff des ἐξηλύθατε, das von ΑΔ und vielen andern bezeugt ist, erweist sich 8B mit einigen wenigen als retouchiert.

² Dies ναὶ ist Ersatz für das originale unten in ΑΔ al erhaltene ἀμήν. Vgl. Note 4.

³ An diesem ὅς zeigt sich wieder wie die Pesch den Griechen angeëhnt ist. Der Syrsin drückt ϣδουα = καὶ κατασχ. aus, wofür in Pesch ϣδουι = ὅς κ. erscheint.

⁴ Man beachte, dass hier, wo die Naht liegt, drei Lesarten nebeneinander stehen. Die Masse hat λέγω γάρ, — BΞ 33 y^{scr} al 5 Syrsin Pesch Memph haben kein γάρ — 8LX 157 Arm Äth haben ἀμήν, — und dies ἀμήν nehme ich als Original in Anspruch, welches oben durch ναὶ wiedergegeben ist. Man vergleiche Luk 11, 51 μετὰ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου. Ναὶ λέγω ὑμῖν ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης mit Matth 23, 35 μετὰ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου Ἀμήν λέγω ὑμῖν ἥξει πάντα ταῦτα ἐπὶ τὴν γενεάν ταύτην und man sieht wie Lukas das Amen hellenisiert hat. — Memph ohne ἀμήν und γάρ steht zu B.

| | |
|--|---|
| προφήτης Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὐδεὶς ἐστίν (Syrsin ἔσση) | Ἰωάννου οὐδεὶς ἐστίν |
| ὁ δὲ μικρότερος (αὐτοῦ ¹) ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν. ²⁹ Καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελευτῶναι κτλ | ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν. Καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τ. κτλ. |

Liest man hier nach Ausschaltung des eingeschobenen Stückes den Text II, so leuchtet ein, dass er ohne das *προφήτης* nicht richtig fortschreitet, denn auf den Satz: Suchet ihr einen Propheten? — kann nicht gebaut werden: Ja, der grösste Mensch ist Johannes. Vielmehr muss die Fortsetzung sein: Der grösste Prophet ist Johannes allerdings, aber . . . Somit ist *προφήτης* unentbehrlich. Sieht man nun die Form I an, so hat sie zwar dies unentbehrliche Wort, aber sie leidet an dem unlösbaren Widerspruche, dass der als der grösste Prophet bezeichnet wird, von dem eben gesagt ist, dass er mehr ist als ein Prophet, dass er der Gottesbote ist, der „vor dir“ „deinen“ Weg bereitet. Man fragt: Wer ist der Du, denn ein einfaches Citat ist das nicht, weder der hebräische noch der Septuagintatext hat das, es ist eine Anwendung von Mal 3, 1 die in diesem Zusammenhange ursprünglich nicht stand. Schliesst man sie in Text I aus, so bildet Vs. 24 ff eine Rede Jeſu' über sein Verhältniss zu Johannes an die Leute, welche zu Johannes um sich taufen zu lassen gekommen waren. Der Schauplatz ist die Stelle an welcher Johannes wirkt, die Hörer sind Volk und Zöllner, Schriftgelehrte und Pharisäer, deren Verhalten Vs. 29 erzählt. Dieser Vers ist im Matth nicht vorhanden, aber aus Matth 21, 32 kann man entnehmen, dass das hier berichtete Verhalten der verschiedenen Klassen in den Urquellen, die hinter unsern Evangelien liegen, bekannt war.

Damit erledigt sich dann die Frage nach dem Sinne von Vs. 29, der im gegenwärtigen Zusammenhange einen Teil der Rede Jeſu' zu bilden scheint, während er dies im Urzusammenhange nicht gewesen ist. Der Vers fügt sich so schlecht in den Zusammenhang, dass einige Ausleger darin eine historische Zwischenbemerkung des Lukas sehen wollen „und in der That spricht für diese Auffassung der Umstand, dass Lukas hier plötzlich von dem λαὸς in der dritten Person reden würde“ J. Weiss. Dieser Umstand ist vollkommend entscheidend, aber nicht Lukas macht hier eine Zwischenbemerkung, sondern er entlehnt das Ganze einer Vorlage. Wir haben uralte Quelle vor uns. Dann muss man auch nicht die Aoriste *ἐδικαίωσαν*

¹ Dies αὐτοῦ ist bezeugt von Dd, Ulf sa minniza imma, und den Memph **πικὸντι ἐροῦ**, der noch dazu βασιλεία τῶν οὐρανῶν statt τοῦ θεοῦ hat, worin ihm d gleich ist!

und ἡθέτησαν als Plusquamperfecta fassen,¹ was sie doch nicht sind, sondern sie sind das gewöhnliche historische Tempus in der Erzählung.

Ehe wir die alte Quelle zusammenhängend vorlegen bleibt aber noch der Schluss von Vs. 28 näher zu betrachten, wo Matth und Luk gleichlautend bieten: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (Luk τοῦ θεοῦ) μείζων αὐτοῦ ἐστίν. Stünde hier ὁ μικρός oder ὁ μικρότατος so wäre die Sache einfach und klar, aber μικρότερος kann nicht schlechthin der „kleine“ bedeuten und thut dies auch Luk 9, 48 nicht, wo der comparative Sinn sehr fühlbar ist. Es bedeutet dort: der jedesmal kleinere unter euch Allen, der ist (in Wahrheit) gross. Man kann also hier nicht übersetzen: „Der kleine im Himmelreiche ist grösser als Johannes“, und die richtige Übersetzung: „Der kleinere ... ist grösser als er“ giebt keinen Sinn sondern macht die wahre Schwierigkeit nur recht bemerklich. Unter diesen Umständen kommt die Lesart von Dd sehr ernstlich in Betracht, bei dem ὁ μικρότερος αὐτοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (aber d in regno caelorum!!) μείζων αὐτοῦ ἐστίν, d. h. der ein kleinerer als er, ist im Himmelreiche grösser als er. Das ist auf den ersten Blick unverständlich, und man begreift, dass das αὐτοῦ gestrichen ist, aber das μικρότερος blieb stehen und weist auf die eingetretene Störung.² Ein willkürlicher Zusatz des αὐτοῦ ist ausgeschlossen, wer sollte den bei laxer Fassung des μικρότερος völlig ebenen Sinn so verwandelt haben! Nun stehen Dd auch nicht allein, sondern Ulfilas hat sa minniza imma und maiza imma also ὁ μικρότερος αὐτοῦ und μείζων αὐτοῦ, und dasselbe bezeugt mit seinem निकοῦχι εροϋ und օռնշտ օրօϋ auch der Memphite, so dass die Zeugen aus dem „westlichen“, constantinopeler und alexandrinischen Bezirke stammen. Dazu kommt, dass auch der Memph hier wie d $\tau\upsilon\epsilon\sigma\tau\omicron\rho\omicron\ \eta\tau\epsilon\ \mu\eta\phi\iota\omicron\tau\iota$ = ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ausdrückt, und weiter dass er auch Matth 11, 11 dies αὐτοῦ hat, also dort wie hier ὁ μικρότερος αὐτοῦ im alexandrinischen Texte vorfand. In seinem Texte streichen im Matth zwei Codices das εροϋ = αὐτοῦ, im Lukas aber nur einer. Unter diesen seltsamen Umständen ist das αὐτοῦ sehr ernstlich in Betracht zu ziehen, auch deutet J. Weiss, als ob ὁ μικρότερος Ἰωάννου dastände, was ihm dies αὐτοῦ in der That liefert, er aber nur postuliert.³ Dann aber nehme man die

¹ J. Weiss stellt diese Erwägung an. Nach der hier vorgetragenen Analyse fällt die Schwierigkeit weg. Weiss selbst urteilt zurückhaltend, eine sichere Entscheidung sei wohl kaum möglich.

² Diese Störungen verhüllen ace indem sie minimus für minor setzen. In d heist es quoniam qui minor est ejus in regno caelorum major illo est.

³ Ich setze hierher seine Erklärung, aus der man sieht, wie er mit dem Texte ringt, ohne doch seiner Herr zu werden: Man wird Vs. 28^b entweder hypothetisch zu fassen haben: jeder wenn er im Reiche Gottes ist, oder (da in jener Fassung der definitive Ausschluss des Täufers aus dem Reiche Gottes ausgesprochen

ganze Stelle aus dem ihr actroyierten Zusammenhange und befreie sie von dem Einschube, der sie in sich widerspruchsvoll macht, und prüfe was sie sagt! Sie bildet eine selbständige Erzählung, deren Anfang fehlt, und zeigt Ješu', wie er zu dem Johannes aufsuchenden Volkshaufen, nicht aber zu den in Galilaea ihn selbst umgebenden Leuten redet: „Was seid ihr ausgegangen ἐν τῇ ἐρήμῳ ist dabei indifferent zu sehen? Vom Winde bewegtes Rohr? . . . Einen Mann in feinen Kleidern? — Solche sind nicht in der Wüste sondern an den Höfen! — Und wenn nicht, was seid ihr ausgegangen zu sehen? Einen Propheten? — Ja, ich sage euch, dass unter den Menschen kein grösserer Prophet als Johannes aufgetreten ist, — aber der geringer ist als er [damit bezeichnet sich Ješu' selbst¹], der ist im Himmelreiche grösser als er.“ Und das ganze Volk und die Zöllner, welche hörten, rechtfertigten sich Gott gegenüber, indem sie sich der Johannestaufe unterzogen, die Schriftgelehrten und Pharisäer aber huben für sich den Willen Gottes auf, indem sie sich nicht von ihm taufen liessen.

Das ist ein Bruchstück einer Scene, in der sich Ješu' selbst in der Wüste befindet, und seine von glühender Rhetorik zeugende Auseinandersetzung mündet dahin aus, dass sein Reich über der alten Ordnung steht, die Johannes als Prophet vertritt, denn die Propheten bis auf Johannes, ihn eingeschlossen (vgl. Matth P. 191) haben geweissagt, Ješu' hat nicht mehr geweissagt, er wusste sich als den Träger des gar nicht mehr von ihm jüdisch apocalyptisch gedachten Himmelreiches. Man vergleiche dazu Joh. 3, 26—28, und man wird einsehen, dass dies alte Quellenstück uns in das Verhältnis von Ješu' und Johannes, und in Ješu' Auseinandersetzung mit Johannes eine Perspective eröffnet, die auch auf diese Stelle des Johannesevangeliums Licht fallen lässt. Dieser Auseinandersetzung Ješu' entspricht die willige Unterordnung des Johannes, in den Worten: Er muss wachsen, ich muss abnehmen. Der Matthäustext ist 11, 14 stark gemindert durch Weglassung der historischen Schlussmitteilung, auf die aber Matth 21, 32 doch zurückgeht. Der quellenbenutzende Lukas hat ein Urstück, allerdings in einer durch Matthäus bedingten nicht ursprünglichen Verbindung erhalten.

Wie schwankend der Lukastext in der Urzeit gewesen ist, lehrt uns der Altlateiner a (d. h. der Vercellensis Saec IV), bei dem vor

wäre) folgendermassen: ἐστὶν ist ein missverstandenes (sic!) aram. Fut. Jesus meint: ὁ μικρότερος Ἰωάννου [da hätten wir das αὐτοῦ!] wird im Reiche Gottes einen höheren Rang einnehmen als jener, weil er gezweifelt hat“ u. s. w. Die Begründung durch den Zweifel scheint ganz unzulässig.

¹ Das Wort קטן מנני = קטן מניא kann sogar einfach bedeuten: Der jünger ist als er.

Allem auffällt, dass er hier nicht seiner sonstigen Art entsprechend Johannes schreibt sondern Vs. 26, 28 Johannes dafür bietet. Da dies die aramäische, speciell syrische, Namensform ܝܫܝܐ ist, so muss dies Textstück aus einem Originale stammen, das semitisch abgefasst war, mag ein griechisches Zwischenglied vorhanden gewesen sein oder nicht. Die Sache ist in jedem Falle absonderlich und rätselhaft. Sein Text, der eine Doppelung zeigt, die eben als Doppelung an einer der beiden Stellen zu kassieren ist, lautet: ²⁶ Sed quid existis videre? Prophetam? Etiam dico vobis: Nemo major in natis mulierum amplior est Johannes Baptista et amplius quam propheta. ²⁷ Hic est de quo scriptum est: Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparavit [denke praeparabit] viam tuam. ²⁸ Dico autem vobis: Major in natis mulierum Johannes Baptista nemo est. Et qui minimus est in regno Dei major illo est.

Diese Textlage lässt sich nur so deuten, dass die Worte et amplius quam propheta — viam tuam ein Einschub sind, — und es sind dies genau die Worte, welche den unlösbaren materiellen Widerspruch herbeiführen — und dass nach dem Einschub der Anfang des Satzes noch einmal wiederholt ist, so dass nun der Anfang doppelt erscheint. Dann war die, wohl bemerkt, einem aramäischen Documente entstammende Urform: Prophetam? Etiam dico vobis: Major [nämlich propheta ist zu subaudieren] in natis mulierum Johannes Baptista nemo est, et qui minimus [qbf² Aur Rehd erhalten aber minor das auch Hieron conserviert hat] est etc. — Das ist die oben hergestellte und postulierte Urform.

Endlich ist D vorzulegen, in dem eine Umstellung vorzuliegen scheint; er hat: *τι ἐξηλθατε εἰδὲιν προφητὴν καὶ λέγω ὑμῖν καὶ περισσότερον προφητοῦ: ὅτι² οὐδεὶς μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητῆς Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὗτος ἐστὶν περὶ οὗ γεγραπται ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἀγγέλόν μου πρὸ προσώπου [ohne σου] ὅς κατασκευασεὶ τὸν(!) ὁδὸν σου λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὁ μεικροτερος αὐτοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θῷ μείζων αὐτοῦ ἐστίν:* Betrachtet man den klein gedruckten Einschub und die natürliche sich zweimal wiederholende Verbindung λέγω ὅτι, so ergiebt sich, dass keine Umstellung vorgenommen ist, sondern dass der Einschub in zwei Teilen gemacht ist, wobei durch das erste ὅτι der Beweis erbracht wird, dass der erste Teil des Einschubs καὶ περισσότερον προφητοῦ hier nicht ur-

¹ Daher in der Stelle bei dem Memphiten und in d auch Königreich der Himmel und nicht nach sonstiger Weise des Lukas Königreich Gottes gelesen wird.

² Dies ὅτι müsste hier weil bedeuten und führte dann zu dem Widersinn dass Johannes mehr als ein Prophet sei, weil er der grösste Prophet ist. In Wahrheit ist es abhängig von λέγω und καὶ περισσ. πρ. ist eingeschoben.

spränglich gestanden haben kann, was auch durch die Textform von a bestätigt wird. Der zweite Teil des Einschubs tritt dann in seiner ganzen logischen Verkehrtheit heraus, denn wenn es heisst: Dieser ist es von dem geschrieben steht: Ich sende meinen Engel vor deinem Angesichte und er wird dir den Weg bereiten, — so heisst das: Es wird vor Johannes der Engel erscheinen und ihm den Weg bereiten, nicht aber dass Johannes dieser Engel ist und einem anderen den Weg bereitet. In D ist darum nur $\pi\rho\acute{o}$ προσώπου ohne das σοῦ geschrieben, was neben τὸν(!) ὁδόν σου keinen richtigen Zusammenhang ergibt.

Und wie verhält sich nun Syrsin zu alle dem? Antwort: Es ist nicht sicher zu entscheiden, die vorhandene Lücke kann fast ebenso gut so gefüllt werden, dass sie dem μικρότερος αὐτοῦ wie dass sie dem ὁ δε μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ θεοῦ entspricht. Denn die Raumverhältnisse gestatten die Form A ebenso gut wie die Form B

A

ܠܒܢܐ ܕܝܫܐ ܡܐ

Propheta pui major quam

ܡܠܟܐ ܕܝܫܐ ܕܡܝܢ ܡܠܟܐ

Joh Is qui minor vero

ܡܠܟܐ ܕܡܝܢ ܡܠܟܐ ܕܡܝܢ

eo in regno Dei

B

ܠܒܢܐ ܕܝܫܐ ܡܐ

Propheta qui major quam

ܡܠܟܐ ܕܡܝܢ ܡܠܟܐ ܕܡܝܢ

Johannes baptista Parvus

ܡܠܟܐ ܕܡܝܢ ܡܠܟܐ ܕܡܝܢ

vero in regno Dei

Der Umstand, dass in der Form B die zweite Zeile sechzehn Buchstaben haben würde, während sie in A nur fünfzehn und wenn man [ܡܠܟܐ ܕܡܝܢ ܡܠܟܐ] denkt, nur dreizehn hat, legt ein Gewicht zu Gunsten dieser Ergänzung ein. Das Wort ὁ βαπτιστής = ܡܠܟܐ ist dabei ausgeschlossen. Danach ist meine Übersetzung zu beurteilen und eventuell zu ändern. Dem sei nun wie ihm wolle, das Wichtige ist, dass wir ein Stück einer Urquelle blossgelegt haben, die mit einer Notiz des Johannesevangeliums in sichtlicher Beziehung steht.

Vs. 33. Johānnan der Täufer ist zu ihnen gekommen, er hat nicht gegessen und nicht getrunken. Syrsin und Syrcrt hat das „Brot gegessen, Wein getrunken“ der Griechen nicht, das Pesch einsetzt. Bei den Griechen ist ἄρτον und οἶνον Wanderwort, also verdächtig, es fehlt in D. 1. 13. 69. 129. 131, Altlatein abceff^{2q} Rehdig Arm und ist unglückliche Glosse. Nicht essen und trinken bedeutet asketisch leben. Das zeigt der Gegensatz vom Sohne des Menschen, dar ass und trank, also nicht asketisch lebte, was den Zeitgenossen aufgefallen ist. Matth 9, 14 Mark 2, 18 Luk 5, 33. So ist ἄρτον und οἶνον zu streichen, wie Blass richtig gethan hat.

Vs. 34 Sohn des Mannes vgl. zu Mrk 8, 38. Die von ihren

Kindern gerechtfertigte Weisheit ist Matth P. 193 erörtert. Das πάντων ist mir als Wanderwort und sachlich verdächtig. Es fehlt in Syrert Arm Ddal Iren I, 1, 17.

Vs. 36—50. Da wir hier wieder den Syrert zur Vergleichung herbeiziehen können, so ergeben sich die drei Stufen der syrischen Textentwicklung, der Syrert steht in der Mitte, steht aber dem Syrsin näher als der Pesch. Für das hohe Alter des Syrsin legt die Orthographie von ܕܡ Vs. 44 statt ܕܢܪ ܠܡ Zeugnis ab. Diese kurze, oft nicht etymologische sondern phonetische Schreibweise ist den ältesten Handschriften und den noch älteren Inschriften eigen, durch die sich ihre Zeit bestimmen lässt. Wenn Syrsin ܕܡܢܝ Matth 25, 37, ܠܡܢܢܢ Mrk 5, 7, ܠܡܢܢ Mrk 1, 41, (aber fem. ܠܢܢ ܠܡܢ Mark 6, 25) schreibt, so ist das wie in der Handschrift von 464 in Euseb's H. E., 2, 10, 6 ܕܡܢܢ für ܕܢܪ ܠܡ steht. Syrsin kontrahiert auch ܠܡܢܢ und setzt nicht zwei Nun Mrk 9, 24, und auch im fem. ܕܡܢܢܢ Joh 11, 26 schreibt er sehr kurz statt ܕܢܪ ܠܡܢܢܢ. Er schreibt ܕܡܢ im Passiv Luk 11, 50, 51 wie Euseb ܕܡܢ H E 1, 13, 19 die ältere Handschrift. Er lässt gar nicht selten das sonst übliche ܐ aus, z. B. ܡܢܢ, ܕܡ, ܡܢܢ Joh 10, 9, 10, ܕܡܢܢ Luk 12, 59, ܕܡܢ Joh 6, 58 ܕܡܢ Mrk 10, 4; ܡܢ statt ܡܢܢ Matth 13, 35, ܡܢ Mark 13, 3 ܡܢܢ Matth 27, 61 ܡܢܢ Mrk 11, 28, ܡܢܢ statt ܡܢܢܢ Luk 23, 50, ܡܢܢܢ Luk 21, 1 In Syrert ist das ܐ eingesetzt. So hat die ältere Handschrift in Euseb H. E. ܡܢܢ P. 51 zweimal für das ܡܢܢܢ der jüngeren, ja sie lässt auch das ܢ in ܡܢܢ I, 13 Note 5 und ܡܢܢ Note 40 phonetisch aus und ebenso in ܡܢܢ Note 90 und II, 1 Note 68. ܡܢܢܢ II, 17 Note 69 wie Syrsin in ܡܢܢܢ Matth 13, 30. Ein Gebrauch der alten Orthographie ist das Vorschlagen eines ܢ vor dem Imperativ und vor passiven Participien von Verbis, die mit ܐ beginnen, und wenn Syrsin ܡܢܢ Luk 23, 19, 25 Matth 27, 16 schreibt, so findet sich das in der ältesten datierten syrischen Handschrift von 411 p. Chr ebenfalls, denn Euseb Teoph I ܡܢ Zeile 7 vom Ende hat ܡܢܢ und in den Clementinen P. 10, 19, 30 steht so ܡܢܢ und ܡܢܢ wie ܡܢܢ Syrsin Joh 21, 15, ja Euseb H. E. P. 342 L. 2 wird sogar ܡܢܢܢ geschrieben.

Zum Gebrauche der alten Orthographie gehört auch die Beibehaltung des ܢ im Imperativ der Verba ܡܢܢ und ܡܢܢ, und Syrsin schreibt ܡܢܢ und ܡܢܢ statt ܡܢ Matth 17, 26, Luk 22, 11 und ܡܢܢ, ܡܢܢ statt ܡܢ, ܡܢ Luk 9, 59 Matth 11, 28.

Orthographische und grammatische Beobachtungen dieser Art zeigen, dass das Sinaipalimpsest einer Vorlage entstammt, welche nach der Parallele der Inschriften in das dritte nachchristliche Jahrhundert fällt, also dem Ursprunge der syrischen Übersetzung ganz nahe steht.

Vs. 47 Darum sage ich, nicht λέγω σοι und noch weniger εἶπόν σοι mit **Σ**, sondern einfach λέγω, das dann bedeutet: Ich erkläre, ich behaupte. Wer mit Blass εἶπόν σοι annimmt, muss zugleich folgern, dass Jesu' zu dem Pharisäer geredet hat, was er in unsrer Darstellung nicht thut, d. h. er muss folgern, dass unsre Darstellung oben gekürzt ist. Ich gehe weiter und behaupte, dass die Erzählung geklittert ist. Dafür spricht das plötzliche Eintreten des Namens Šim'on, den man unwillkürlich (vgl. Ulf und e ad Petrum Vs. 40, danach Pseudocyprian ad Novat 11) für den des Apostels nehmen müsste, wenn nicht aus dem Folgenden klar würde, dass es der Eigennamen des Pharisäers sein soll. Dabei aber bleibt unverständlich warum dessen Name nicht am Anfange genannt ist. Wie die hier verknüpften Elemente ursprünglich aussahen, kann man nicht sicher wissen, und Vermutungen auf Grund von Matth 26, 6 Mrk 14, 3 Joh 12, 1 mag sich jeder selbst machen. Die meinige lege ich sogleich vor.

Weiter spricht für die Klitterung die Umständlichkeit des Sinnes und des Verhaltens Jesu'. So sicher die von J. Weiss verteidigte Auffassung zutreffend ist, der aus der Parabel von den zwei Schuldnern ableitet, dass der Grad der erwiesenen Liebe des Weibes den Massstab für die Masse der ihr verziehenen Sünde bietet, so dass der Sinn wird: Weil sie so viel geliebt hat, ist zu schliessen, dass ihr Viel vergeben worden sein muss, — ebenso sicher ist, dass diese an sich unanfechtbare Deutung des Textes für die Sache selbst nicht befriedigt. Es bleibt daher nicht ein „leiser Zweifel“ wie J. Weiss sagt, sondern ein recht lauter Zweifel übrig, nicht über die logisch richtige Ableitung des Sinnes, sondern über die Richtigkeit der Verknüpfung der Quellen. Daher denn auch die entgegengesetzte Deutung, dass dem Weibe wegen der erwiesenen Liebe verziehen werden wird, immer wieder ihr Haupt erhebt.

Endlich zeigt, abgesehen von relativ indifferenten Varianten¹ wie εἰσῆλθεν Vs. 45 neben εἰσῆλθον, was syrisch nicht zu scheiden ist, der syrischen Tradition im armenischen Ephraem² und in Pesch entsprechend aber von mir als εἰσῆλθεν supponiert ist, die Form von Vs. 47 starke Reduktion. Er lautet in D οὗ χάριν δὲ λέγω [**Σ**εἶπον — Syrsin om δε wie Pesch Syrert e] σοι [Syrsin om σοι] ἀφένονται αὐτῇ πολλά, und von dem Übrigen hat er Nichts. Dafür zeigt die griechische Masse mit schwankender Wortstellung: ἀφένονται αὐτῆς [Syrsin

¹ Dahin gehört auch in Vs. 41 die Reihenfolge fünfzig und fünfhundert, die Syrsin allein hat, während schon Syrert mit den übrigen Zeugen die Ordnung umkehrt.

² In der armenischen Übersetzung ist aber εἰσῆλθον ausgedrückt. Die Schwankung ist auch im Memph, da eine Reihe von Mss **GTAN** = εἰσῆλθον, eine andere **GTACI** = εἰσῆλθεν hat mit L. 69. ae al.

Arm αὐτῇ] αἱ ἀμαρτίαι αἱ πολλαὶ ὅτι ἡγάπησεν πολὺ, ὃ δὲ [Syrsin aber γάρ] ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ. Eine mittlere Stellung nimmt e ein mit: Propter quod dico tibi remittentur illi [wie Syrsin] peccata, cui autem [gegen Syrsin] pusillum dimittuntur (sic!) diligit modicum, die Worte αἱ πολλαὶ ὅτι ἡγάπησεν πολὺ fehlen.

Ist nun hier in D gestrichen oder nicht? In e ist der Schluss erhalten, ist er aber verständlich ohne das ὅτι ἡγάπησεν πολὺ? Den Schluss haben die guten Mss des Cyprian I, 182 genau wie e: cui pusillum dimittitur modicum diligit. Damit ist das Alter dieses Textes vor 250 festgestellt, und wenn er ohne ὅτι ἡγάπησεν πολὺ unverständlich ist, so ist im Wesentlichen die Form des Syrsin wie die der Griechen hierdurch als vor 250 vorhanden erwiesen. Nun frage ich mich: Ist ein solche Schwierigkeiten bergender Text, der doch im Ganzen das Produkt einer Quellenklitterung des Evangelisten ist, leichter genetisch so zu begreifen, dass man die Schwierigkeiten als Resultat der Klitterung ansieht, oder so, dass spätere Redaktoren vor 250 diese schwierigen Worte eingesetzt hätten? Da das Letztere nicht annehmbar ist, so ist die erste Alternative wahrscheinlich. Dann aber hat der gelehrte Redaktor, den wir in D kennen, gestrichen, und der Text der übrigen Zeugen, darunter übereinstimmend Syrsin und die Altlateiner, ist alt.¹

Der Eindruck, den ich von diesem Texte empfangen ist der, dass der Anfang Vs. 36—39 zu einer anderen Geschichte gehört, und dass die Fortsetzung Vs. 40—48 eine anfangslose selbständige Geschichte erzählt, deren verlorener Anfang die Indikationen enthalten hat, welche Vs. 47 verständlich machten. Diese Auffassung erklärt auch das οὐ χάριν εἶπόν σοι [σοι vielleicht ungehörig] in **8**, denn danach hat Ješu' vorher zu dem Šim'on geredet, oder wenn σοι falsch ist und αὐτῆς gelesen wird, eine allgemein vernommene Erklärung gegeben. Šim'on's ungehöriges Verhalten hat seine Parallele an dem Verlangen nach dem guten Platze seitens der Zebedaiden. Der Held der ursprünglichen Erzählung war Šim'on Petrus, nicht der anonym eingeführte Pharisäer. Hatte der Pharisäer Ješu' eingeladen, so gab er ihm auch Waschwasser, das ist selbstverständlich, und darum passt Vs. 44 in keiner Weise zu Vs. 36. Der das Wasser nicht bot, war Šim'on. So gesellt sich zu dem falsch eingebetteten alten Quellenstück über das Verhältnis zwischen Ješu' und dem Täufer hier ein zweites über Ješu' und seinen Jünger Šim'on. Beide eröffnen Perspektiven in dunkle Gebiete, und als drittes Stück gesellt

¹ Der von Blass nach Tischendorf angezogene Armenier hat kommentierende Erweiterung, die hier gesperrt gedruckt ist: weil sie viel liebte, denn wem viel vergeben wird, der liebt viel, und wem wenig, wenig. -- Das ist nicht Text sondern Erläuterung.

das ἐν παρ. εἴρηται αὐτοῖς ist, dessen Geschraubtheit jeder fühlt. Und dies wird dann in Pesch nach den Griechen noch weiter verändert indem das οὐ δέδοται αὐτὰ γινῶναι gestrichen und das τοῖς δὲ ἔξω in τοῖς δὲ λοιποῖς korrigiert wird, so dass sie jetzt sagt כְּדִיעַר מִי אֲנִי וְכִּי כְּדִיעַר מִי אֲנִי = τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς εἴρηται. Diese passive Wendung hat auch g¹ mit ceteris autem non est datum nisi in parabolis dicetur, sofern er dicetur ausdrückt, dessen Sinn das Wahre trifft. Es kommt darauf hinaus, dass sie nur in der Parabelform die Wahrheiten aufnehmen kommen, nicht in der abstrakten Form theoretischer Lehre.

Eine Zwischenstufe ist noch in e gerettet, der so schreibt: vobis datum est cognoscere sacramentum regni di, ceteris autem non est datum nisi in similitudinem [dicetur fehlt] ut videntes non videant etc.

Dem gegenüber sind alle Griechen gekürzt und in die Verstockungstheorie mit dem unmöglichen ἴνα hineingetrieben. Auf ihrer Stufe stehen Ulf, Memph, Hieron, Arm, Hrs, nur Syrsin, Syrcrt e g A und Ferrargr. öffnen einen Blick nach hinten.

Übrigens ist mir unerklärlich warum die Syrer das Wort παραβολή bald durch פְּלִגְלָה, das ich durch Parabel ausdrücke, bald durch מְתָל, wofür ich Gleichnis gesetzt habe, übersetzen. Sollte in den Urlogia nicht מִשַׁל oder dementsprechend מְתָל gestanden haben, das hier noch nachwirkt? Dann wäre in den Stellen, die פְּלִגְלָה aufweisen, die Hand des Bearbeiters, in denen mit מְתָל das Original der Logia zu vermuten.

Vs. 14 ist die Ergänzung nicht absolut sicher zu gewinnen. Nach dem verwandten Texte des Syrcrt habe ich so gelesen

| | |
|---|----------------------------|
| כְּדִיעַר מִי | id quod cecidit |
| כְּדִיעַר מִי כְּדִיעַר מִי [כְּדִיעַר] | [inter] spinas ii |
| כְּדִיעַר מִי כְּדִיעַר מִי [כְּדִיעַר] | [sunt] qui audiunt et cura |
| כְּדִיעַר מִי כְּדִיעַר מִי [כְּדִיעַר] | [et div]itiis et dulcedine |
| כְּדִיעַר מִי כְּדִיעַר מִי [כְּדִיעַר] | [vi]tae usi (suffocantur) |

Dabei wäre dann aber כְּדִיעַר מִי zu erwarten, wie Syrcrt wirklich hat, während in Syrsin die Lesung des כְּדִיעַר nicht sicher und möglicher Weise כְּדִיעַר herzustellen ist. Doch lässt sich Syrsin auch ohne das □ gräcistisch verstehen. Das usi = כְּדִיעַר מִי führt auf χρώμενοι statt des einmütig überlieferten so schwierigen πορευόμενοι der Griechen, und nun sehe man, dass dafür wie bei Arm und Memph auch bei den Lateinern zwar ingredientiēs a, abientiēs d, ambulantes c, euntes ff² Rehdig f Hieron erscheint, dass es aber in e und Pesch gänzlich fehlt, und das Arm dafür ὁρῶντες = occupati, solliciti bietet. Trotzdem ist χρώμενοι unwahrscheinlich, da das Verbum χρῆσθαι in den Evangelien charakteristischer Weise nirgend vorkommt. Joh 4, 9 steht einmal συγχεῖσθαι, das dann

syrisch auch richtig durch ܡܬܘܕܝܬܐ ausgedrückt ist. Syrsin ergiebt griechisch οἱ ἀκούοντες καὶ μερίμναις καὶ πλούτῳ καὶ ἡδοναῖς βίου χρώμενοι συμπνίγονται, (Syrert χρώνται καὶ συμπνίγονται). Ist das nun Urtext oder freie Textbehandlung?

Vs. 16 [Kein Mensch] zündet [eine Lampe] an. Die Ergänzung der Zeile ܝܡܬܐ[ܝܢ ܠ] ergiebt nur neun Buchstaben, das ist zu wenig. Nun hat hier Syrert ܝܢ ܠ ܠܐܡܝ ܝܢ ܠܝܡܢ ܕܝܬܐ, und das ist zu viel. Ich weise auf die Möglichkeit, dass der alte Text war ܝܡܬܐ ܝܢ ܠ ܠܝܡܢ = Aliud: Nemo accendit etc., und verbinde damit die Beobachtungen zu Matth 13, 33 P. 221. Dann ist hier kein Zusammenhang mit dem Vorangehenden zu erzwingen, wie J. Weiss versucht.

Vs. 18 Betrachtet was ihr gehört habt, also δ und nicht πῶς. So Syrsin und Syrert, während Pesch ܠܡܢ = πῶς herstellt. Diese Lesart finde ich mit quid bei Wordsworth-White N. Test. latine secundum editionem S. Hieronymi aus dem Drucke des Stephanus 1538 und der Junta 1534 angeführt, sonst nirgend. Woher haben sie diese Lateiner? — Das οὖν der Griechen fehlt auch bei Altlateinern ab al und noch in Pesch. Passt nun die Mahnung mit πῶς, dass man nicht oberflächlich hören soll, wenn die Reden vorbei sind? Am Schlusse der Reden passt das nicht, wohl aber die Form des Syrsin: Erwäget, was ihr gehört habt, — wer schon Einsicht hat, dem wird sie vertieft, wer keine hat, dem wird seine vermeintliche Einsicht getilgt. Es wird tabula rasa in ihm, das Irrige schwindet, das Unbekannte wird enthüllt, er kann dann lernen. Das aber hier nicht ganz allgemein zu fassen, sondern mit J. Weiss auf die Früchte zu beziehen, das scheint mir unmöglich, es ist ein allgemeiner Erfahrungssatz, den ein andres Sprichwort so fasst: Wo Tauben sind, da fliegen Tauben zu.

Vs. 22 des Sees. So λίμνη schreibt nur Lukas, die übrigen Evangelisten setzen überall im Griechischen θάλασσα. Syrsin gebraucht für λίμνη ܠܝܡܢܐ 5, 1, 2; 8, 22, 23, und für θάλασσα ܠܡܢܐ. Diesen Sprachgebrauch erhält Pesch aufrecht, während Syrert für 5, 1, 2 fehlt und 8, 23 ܠܡܢܐ hat. Nun lesen aber bei Lukas 8, 33 ܣ, 28, 253, 435, ac gat nicht ܝܠܝܢ ܠܝܡܢܐ¹ sondern ܝܠܝܢ ܬܐܠܐܣܣܐܢ, und siehe da, Syrsin nebst Syrert haben hier ܠܡܢܐ und nicht ܠܝܡܢܐ, das die Pesch bietet. Demnach fanden Syrsin und Syrert in ihrer Vorlage die Lesart von ܣ gat ac, die Pesch ist dagegen nach dem andern Texte korrigiert. Ich führe diese Kleinigkeit an, weil sie einen neuen Beweis für die Gewissenhaftigkeit des syrischen Übersetzers liefert.

Unter dieser Beleuchtung wird nun das bei Syrsin Matth. 8, 24

¹ Die Lateiner setzen für λίμνη stagnum, für θάλασσα mare ein.

gelesene **ⲕⲁⲙ** beachtenswert, weil diese Stelle schwere Redaktions-eingriffe erlitten hat. Syrsin vertritt hier das im Matth griechisch gar nicht vorkommende λίμνη, während Pesch durch **ⲕⲁⲙ** beweist, dass ihre Vorlage θάλασσα hatte. Syrcrt fehlt. — Weiter hat Matth 14, 24 der Syrsin λίμνη durch **ⲕⲁⲙ** bezeugt, und auch hier ist der Text auf das Schwerste alteriert. — Endlich haben Syrsin und Syrcrt Matth 15, 29 **ⲕⲁⲙ** = λίμνη, wo Pesch θάλασσα ausdrückt, und auch hier haben wir in Vs. 30 die Redaktionsthätigkeit P. 251 deutlich erkannt. Durch solche Beobachtungen sollten sich die Kritiker witzigen lassen. Die Störung durch **ⲕⲁⲙ** = λίμνη geht immer mit andern Störungen zusammen. Die Urgeschichte des Textes ist bewegter gewesen, als die Griechen ahnen lassen, man erwäge, was wir über die Einsetzung des Namens Petrus und die Beseitigung des Judas aus den Syrern eruiert haben. Wer nun in den Evangelien Quellen ausscheiden will, der mag sich hier erst Rechenschaft geben, ob in den hier blossgelegten Verhältnissen nicht ein Indicium dafür liegt, dass das jetzt lukanische λίμνη früher auch in der Sturmgeschichte bei Matthäus gestanden hat, die Matthäus und Markus selbst in zwei Variationen enthalten. Und wie liegen dann die Quellen? Wir haben zu Luk 7, 13 P. 231 gelernt, dass man auf den Gebrauch von κύριος und Ἰησοῦς keine Quellenscheidung begründen darf, hier lernen wir, dass wirklich verschiedener Sprachgebrauch von λίμνη und θάλασσα übertüncht sein kann, und dass heute nur Lukas noch λίμνη hat, das im Matth beseitigt zu sein scheint.

Werfen wir nun einen Blick auf Markus 6, 47 und Joh 6, 18, so stellt sich heraus, dass Syrsin auch hier in der Sturmgeschichte durch sein **ⲕⲁⲙ** die Urlesart λίμνη bezeugt. Im Mrk ist das in Pesch nicht erhalten, im Johannes aber hat sie trotz Vs. 16 in 6, 19 **ⲕⲁⲙ** = λίμνη, wo Syrsin **ⲕⲁ** = ὕδατα bietet, und Syrcrt hat Vs. 18 λίμνη = **ⲕⲁⲙ**, ebenso Vs. 17, wo es in Syrsin und Pesch nicht erscheint, in Vs. 19 aber mit Syrsin ὕδατα = **ⲕⲁ**.

Sonach haben wir in der Sturmgeschichte in allen vier Evangelien, ja sogar in der Doppelversion im Matth und Mrk, bei den Syrern Spuren eines Urtextes mit λίμνη gefunden, welches griechisch nur im Lukas auftritt, der doch notorisch sehr alte Quellenvorlagen hatte. Wie ist das zu erklären, d. h. welche genetische Hypothese lässt sich aufstellen, welche die Erscheinung verständlich macht? Mich dünkt nur eine: Es war eine griechische Form der Erzählung mit λίμνη vorhanden. Sie ist mit Erhaltung dieses charakteristischen Wortes von Matth Mrk und Joh aufgenommen, dann aber ist gemäss dem sonst bei diesen Evangelisten herrschenden Gebrauche von θάλασσα für das galiläische Meer das ursprüngliche λίμνη durch ihr gewöhnliches θάλασσα ersetzt und die Diktion ausgeglichen.

Weitere Spuren von λίμνη **ⲗⲓⲙⲛⲉ** finden wir Joh. 6, 1, 25 Syrsin und Syrcrt, wo es Pesch beseitigt, also in der lokalen Vorbereitung und Einleitung zu der in Vs. 16 sich anschliessenden Sturmgeschichte, und Syrcrt fährt auch 6, 22 mit λίμνη = **ⲗⲓⲙⲛⲉ** fort, wo Syrsin defekt ist, aber weder mit Syrcrt noch mit Pesch gleichlautend war. Diese Einleitung selbst ist nun aber handgreiflich aus zwei Elementen zusammengesetzt, wie der auch von den Syrern bezeugte Text *πέραν τῆς θαλάσσης* (Syrsin Syrcrt *λίμνης*) *τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος* lehrt. Eines von beiden ist überflüssig, das Nebeneinander von *τῆς Γαλιλαίας* und *τῆς Τιβεριάδος* weist auf eine Quellenkombination¹, wobei eine Quelle Tiberias, die andre Galilaea sagte und eine von beiden auch λίμνη gebrauchte. Vermutlich hatte die Tiberiasquelle auch λίμνη, denn Joh 21, 1, wo die Texte stark schwanken, hat Syrsin (wie λίμνη auch Vs. 7) λίμνη τῆς Τιβεριάδος. Ging die Sturmgeschichte griechisch selbständig mit dem Worte λίμνη um, so gesellt sich dazu das selbständige Stück Joh 21.

Endlich Markus hat ebenfalls Spuren von λίμνη, welche zu kritischen Kombinationen herausfordern, denn wenn er in Syrsin 4, 1 in der Einleitung zum Säemanngleichnis **ⲗⲓⲙⲛⲉ**, λίμνη bietet, so entspricht dem in der Parallele Matth 13, 1 das **ⲗⲓⲙⲛⲉ**, λίμνη des Syrcrt, wo Pesch und Syrsin schon **ⲗⲓ**, *θάλασσα* ausdrücken. Woher λίμνη in der Einleitung sowohl in Mrk als in Matth? — Dasselbe Schauspiel bietet Mrk 7, 31 im Verhältnis zu Matth 15, 29, Syrsin hat beide Male λίμνη **ⲗⲓⲙⲛⲉ**, wobei er für Matth mit dem Syrcrt zusammen trifft, während Pesch beide Male **ⲗⲓ**, *θάλασσα* ausdrückt. Woher, frage ich noch einmal, diese Erscheinung? — Schliesslich liegt in dem gleichfalls überarbeiteten oder geklitterten Mark 1, 16 dasselbe Bild noch einmal vor, denn Syrsin hat λίμνη, **ⲗⲓⲙⲛⲉ**, und so steht in der Parallele Matth 4, 18 auch in Syrcrt, dem gegenüber Syrsin und Pesch im Matth zwar **ⲗⲓ** *θάλασσα* aufweisen, aber in Syrsin die Redaktionsspur zu Tage tritt. Matth. P. 59. Alles dies führt zu der oben vorgelegten genetischen Hypothese, die einen schwachen

¹ Um die Untersuchung nicht zu überladen weise ich auf die gewaltigen Redaktionskünste, welche in Vs. 22—25 aus den Resten von Syrsin im Vergleiche mit Syrcrt und der dann mit den Griechen auch noch lange nicht ausgeglichenen Pesch sich erkennen lassen. Hierbei und in 6, 1 charakterisiert sich dann D genau. Er versucht durch billige Einschübe dem Texte aufzuhelfen und sagt 6, 1 *πέραν τῆς θαλάσσης, τῆς Γαλιλαίας + εἰς τὰ μέρη — τῆς Τιβεριάδος*, womit er sich und uns für Vs. 22ff in ganz unlösbarer geographischer Verwirrung stürzt. Auch Vs. 22 schiebt er in billigster Weise ein *ὅτι πλοῖον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἐν εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ Ἰησοῦ καὶ ὅτι κτλ.* Das ist wahrlich nicht original sondern elende Klitterung, die Origenes in dem dem Matthäus in diesem Werke vorgedruckten Motto genügend charakterisiert hat.

Lichtstrahl in das Dunkel der Urgeschichte der Evangelientexte zu werfen scheint. Dabei ist der wesentliche Gesichtspunkt nicht der, dass etwa zwei Syrer an derselben Stelle λίμνη bezeugen, sondern der dass es die gleichen Stoffe sind, in denen alle vier Evangelien nach diesen zerstreuten syrischen Zeugnissen λίμνη ursprünglich gehabt haben. — Umgekehrt bezeugen Luk 8, 33 Syrsin Syrcrt durch ܠܝܡܢܐ die Lesart von ܣܥ ܫܪܡܝܨܝܢ ܝܥܝܬ ܬܗܠܥܥܣܥܝܢ, wo Pesch die Repta λίμνη vorfand.

Vs. 24 übergeht Syrsin das καὶ ἐπαύσαντο mit Syrcrt abe, also einer uralten Schicht, der sich memph Δ1^r anschliesst. — Auch in den letzten Worten Vs. 26 τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι zeigen b und Pesch Schwankungen.

Vs. 26 — Über die Lesart Gadaräer vgl. zu Matth 8, 28. Das schwerfällige gegenüber der Seite von Galiläa = ܩܕܝܬܐ ܕܗܠܝܠܝܐ, ܩܕܝܬܐ, das auch Syrcrt hat, Pesch aber glättet, ist eine photographisch genaue Wiedergabe von ἀντι — πέρα τῆς Γαλιλαίας. — Ἐκ τῆς πόλεως im Syrsin und Pesch bceal vorhanden, fehlt in Syrcrt a ff^{2g}¹², Rehd r s Hieron, es ist uralte Differenz, wobei die Streichung auf geographischer Erwägung beruhen dürfte, da weder Gadara noch Gerasa am See lag.

Vs. 27 über dem ein Dämon war. Diesen Singular haben Syrsin, Syrcrt, Pesch (ܕܥܝܢܐ aber Vs. 33 trotzdem dennoch ܕܥܝܢܐ), abeff^{2q} Hieron, f Aur Rehdig. Der Plural der Griechen, denen die Memph (mit Ausnahme wieder von Δ1^r und einigen andern), so wie Hrs Ulf Arm und e(!) folgen, dürfte wie so eben die Streichung von ἐκ τῆς πόλεως auf Reflexion beruhen, da Vs. 30 den Plural hat. An dieser Reflexion nehmen ܣܒܐܕܕܕܕܕ gleichmässig Teil. Damit hängt dann zusammen, das Vs. 28 τί ἐμοὶ καὶ σοὶ von Pesch in τί ἡμῖν (ܕ) korrigiert ist, was auch die Memphiten zum Teil haben. — Der Zusatz des Syrcrt nach Vs. 27 ist aus Markus 5, 5. — Vs. 29 behandeln Syrsin Syrcrt Pesch das ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ = unreiner Geist als masculinum, was nicht ursprünglich ist, sondern Korrektur schon in Syrsin beweist. Noch Hrs schreibt femininisch ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ und ܕܥܝܢܐ etc., ja Cod C hat sogar ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. Also rein ist Syrsin hier nicht, eine für uns hier überflüssige genaue Einzelvergleichung der drei Syrer zeigt die Redaktionsarbeit, in Folge deren Syrcrt den Abyssus (ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ = ܕܥܝܢܐ Syrsin Pesch) direkt in ܕܥܝܢܐ = Gehenna verwandelt. — Vs. 34 in den Städten. Diesen für die zu Matth P. 145 besprochene topographische¹ Erklärung bedeutenden Plural statt εἰς τὴν πόλιν haben die Syrer aller Stufen Syrcrt Pesch Hrs Cod A und von den Lateinern E bei Wordsworth-White. —

¹ Zwischen dem See und Gadara sind keine πόλεις denkbar, wohl aber zwischen dem See und Gerasa, das sachlich freilich ganz unmöglich ist.

Vs. 35 Sie kamen und sahen das was geschehen war statt um zu sehen wird durch D bestätigt παραγενομένων [δὲ ἐκ τῆς πόλεως] καὶ θεωρησάντων, sie wollen die Bestätigung der Herdenvernichtung sehen, und ziehen alsdann weiter zu Jesu' und dem Geheilten. Im Texte von BA^s ἐξῆλθον δὲ ἰδεῖν τὸ γεγονός καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰησοῦν ist das verwischt, und D ist unklar und verwirrt. Das οἱ ἰδόντες in Vs. 36 fehlt mit Recht in Syrsin; es ist in Syrcrt eingesetzt aber nach hinten gezogen: „Und die, welche es gesehen hatten, baten wiederum“ — wodurch das Subjekt zu ἡρώτησαν, nämlich ἅπαν τὸ πλῆθος überflüssig würde. Wie hier gefeilt ist, zeigt δὲ, καὶ und γάρ, denn statt ἀπήγγειλαν δὲ αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐσώθη ὁ δαιμονισθεὶς καὶ ἡρώτησαν zeigt D ἀπήγγειλαν γάρ αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐσώθη ὁ λίων (lies λεγιων) ἡρώτησαν δὲ κτλ. — Weiter sagt Vs. 37 Syrsin **Δικο** = und er gieng statt καὶ ὑπέστρεψεν. Hier das Original herstellen wollen ist ein hoffnungsloses Bemühen. Man muss im Interesse des Zusammenhanges irgend eine Form wählen, wobei Syrsin sich als der ursprünglichere Text erweist, der in Syrcrt und Pesch den Griechen angeeignet ist. Die früheren Herausgeber sind selbstverständlich mit **σΒΑ** gegangen, Blass hat dagegen ein Gemisch aus diesem Texte mit D und l (Rehdigerianus) hergestellt, das dann doch keine Gewähr bildet dem Originale gleich zu sein. Darum ist es besser Syrsin zu folgen.

Vs. 40—56 Der Name Joariš **ⲓⲁⲣⲓⲥ** ist auch in Syrcrt und Pesch, er ist also allgemein altsyrisch hier wie Mrk 5, 22 **ⲓⲁⲣⲓⲥ**, denn auch Hrs Cod A schreibt noch יְהוּרִים und Cod B יהוה, sodass nur Cod A völlig gräcisiert יהוירוס = *Iaeiros* bietet. Auch der arabische Tatian schreibt يوارش genau wie die Pesch, während der Codex Fuldensis Iahirus bietet. Nun ist zu beachten, dass D Mrk 5, 22 den Namen gar nicht hat und Luk 8, 41 eine Lücke lässt,¹ aus der man sieht, dass er auch hier den Namen nicht hatte, sondern den Text, wie Matth 9, 18 alle Zeugen, ohne Namen bot. Im Memph haben die Mss BF, Hunt 18, identisch mit dem Sahiden (bei Schwarze) **ⲓⲁⲣⲟⲥ**, das mindestens ebenso gut mit der syrischen Form zu kombinieren ist wie mit der griechischen Jairus. Wir haben so, wenn man aus der Lücke in D auf seine Unsicherheit schliesst, zwei

¹ Die Stelle steht jetzt so in der Handschrift,

καὶ ἐλθὼν ἀνὴρ γῆς πεσῶν
οὗτος ἀρχὼν τῆς συναγωγῆς πεσῶν

Hierzu merkt Scrivener an: post ἀνὴρ prima manus proculdubio τῆς συναγωγῆς habebat (τ υ. γω vestigiis restant) oculo ad lineam sequentem vagante; γῆς πεσῶν adhuc leguntur: post ἀνὴρ H vel L correxit ω ὄνομα αἴριος καὶ ad versionem Latinam. Den Korrektor L setzt Scrivener frühestens in das neunte Jahrhundert, H wird von ihm noch jünger geschätzt Introduction P. XXVI.

Formen des Namens, zwischen denen man zu wählen hat, Ἰαίριος führt auf יאיר oder יעיר, die syrische Form auf יהוירש, D spricht für keine von beiden sondern für Namenlosigkeit. Nun vergleiche man Iren I, 1, 16, wo nur von der zwölfjährigen Tochter τοῦ ἀρχισυναγωγοῦ die Rede ist, die V, 13, 1 als summi Sacerdotis mortua filia bezeichnet wird, was lediglich Missdeutung von ἀρχισυναγωγοῦ sein dürfte, und man wird die im Matth erhaltene Namenlosigkeit als das primäre ansehen, wie auch der Chiliarch Matth 8, 5 ohne Namen bleibt. Luk 7, 2. Aus welchen Quellen stammt aber der Name? Ist Ja'ir als Auferwecker oder Erleuchter symbolisch gemeint? Ist יהוירש oder יהוארש vorauszusetzen? Vgl. zu Mrk. 5, 22. — Die in den Synoptikern identische Einschachtelung (Matth 9, 18) der Geschichte der Blutflüssigen in die Geschichte der Heilung des Mädchens zeigt, dass wir es entweder mit einer vor den Synoptikern liegenden festen Ordnung des Stoffes zu thun haben, oder aber, dass hier einer dem andern folgte, wobei indessen in Mrk und Luk ursprünglich der Name des Synagogenvorstandes nicht genannt war, sondern später und zwar verschieden in der syrischen und ägyptischen Sphäre ergänzt worden ist. Wir haben es mit einem der *corpuscula historiae evangelicae* zu thun von denen Lachmann II P XVI, XXI gehandelt hat.

Vs. 43 und die von Niemand geheilt werden konnte, ohne den Zusatz ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον, der in Syrcrt und Pesch, — wohl bemerkt, aber in verschiedener Weise — nachgetragen ist, und der eben dadurch sich als sekundär erweist.¹ Der Arm hat ihn noch nicht, die syrische Urübersetzung und Hrs Cod BC kannten ihn nicht, wie ihn auch BD nicht kennen. Er ist nach Mrk 5, 26 vor der Zeit des Syrcrt interpoliert, also zwischen etwa 230 und 330 p. Chr. Es ist instruktiv die Redaktion zu verfolgen, denn s hat

HTIC IATROIC PROCA
NALWOCACA OΛON
TON BION EΛYTHC
KAI OYKICXICEI

wobei die Konstruktion fehlt, da entweder προσανήλωσε .. καὶ οὐκ ἴσχ. gelesen werden, oder bei dem Participium προσαναλώσασα das καὶ fehlen müsste. Die erste Form mit dem Verbum finitum und εαυτῆς καὶ drücken Syrcrt und Pesch, Ulf, Hieron aus, die zweite mit Streichung des καὶ hat A, der auch das εαυτῆς tilgt. Diese Varianten

¹ Statt des כלה כחאסא חל חסאס ממו מלסס im Syrcrt hat nämlich die Pesch כלה חסאס ממו חל כחאסא חסאס, in geschrieben. Der Cod. A des Hrs hängt sichtlich von Pesch ab, gebraucht aber רבית אסותא כלה קנינה אברת ולא und lautet: רבית אסותא כלה קנינה אברת ולא.

spiegeln sich nun im Memphiten wieder, der genau *ἥτις προσανήλωσε* . . καὶ hat, wobei dann trotzdem etliche Mss das καὶ (οὐροῦ) streichen. Man sieht, das alte Gefüge ist nach BD Syrsin fest, die Interpolation schwankt. Die Ausmalung geht in Syrcrt noch weiter, denn er setzt zu: Und sie dachte bei sich und sagte: „Wenn ich auch nur die Gewänder Jesu' berühre, so werde ich geheilt“. — Das ist deutliche homiletische Erweiterung nach Matth 9, 21.

Vs. 44 die Quelle, *ܠܚܚܝܩܐ*, in Syrcrt und Pesch gestrichen, während *παράχρημα* nur in Syrsin und Syrcrt fehlt, in der Pesch aber mit *מחרא* ergänzt ist. Dies haben wir zu Mrk P. 17 als jüngeren Sprachgebrauch kennen gelernt, und nun hat auch Hrs hier nicht *מחרא* sondern *בר שעתא*, das wir ebenda als den älteren Ausdruck gefunden haben. Verfolgt man die Wiedergabe des *παράχρημα*, dass ausser Matth 21, 19, 20 nur im Lukas vorkommt, so zeigt sich, dass Syrsin und Syrcrt stets die Wendungen mit *שעתא* gebrauchen, Pesch hingegen stets dafür *מחרא* hat. Hierdurch werden unsre Beobachtungen und Schlüsse über das *εὐθὺς* im Mrk. P. 17 ff zu völliger Sicherheit erhoben. Das *παράχρημα* in Lukas ist ausser hier durchaus echt, das *εὐθὺς* im Markus meist sekundär. Nur Luk 19, 11 haben alle drei Texte die Wendung mit *שעתא*, aber während Syrsin und Syrcrt *ܠܚܚܝܩܐ* lesen, feilt die Pesch *ܠܚܚܝܩܐ*, *ܠܚܚܝܩܐ*, und wie um gar keinen Zweifel darüber zu lassen, dass das *מחרא* in Pesch an Stelle des ursprünglichen *בר שעתא* eingesetzt ist, und dass es hellenische Adaptierung ist, hat Pesch Luk 18, 43 einmal mit Syrsin und Syrcrt identisch *בר שעתא* gerettet¹, dessen Gebrauch im ganzen Lukas auch bei Hrs unabänderlich ist. Ist nun hier die Quelle, *πηγή* aus Mrk 5, 29 inseriert, oder echt?

Vs. 48 fehlt das unpassende *θάρασει* hier auch in Syrcrt, das Pesch hier wie Matth 9, 22 hat, hier als Korrektur. BD al haben es noch nicht, A hat es.² — Vs. 51. Über Kefa in Syrsin, Šim'on in Pesch vgl. zu Matth P. 165.

IX, 1, Macht (wörtlich Höhe), da nicht *ܠܠܐ* sondern *ܠܠܐ* in der Handschrift steht, das ich als *ܠܠܐ* fasse. Die Möglichkeit eines Schreibfehlers ist nicht ausgeschlossen, aber die Lesung wird als sicher bezeichnet.

Vs. 5. Dem zu Matth 10, 14 Gesagten füge ich bei, dass τὸν κονιστρον τῶν ποδῶν ὑμῶν geboten wird von Syrsin und Syrcrt, dass aber Pesch und Hrs ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν lasen. So entsteht die

¹ Auch Matth 21, 19, 20 ist charakteristisch. Es stand ursprünglich die Wendung mit *שעתא*, Syrsin, Syrcrt und Hrs haben sie bewahrt, auch Pesch bewahrt sie in Vs. 20, aber in Vs. 19 ist *מחרא* korrigiert.

² Syrsin hat *θαρασειτε* in der Form *תרסו* Mrk 6, 50 buchstäblich beibehalten.

Präsumtion, dass ἀπό der jüngere missverständene Text ist. Halten wir die übrigen Zeugen daneben, so verwerfen das ἀπό DU al plus¹⁵, wozu sich aber noch gesellen Memph Sahid¹ Arm Altlateiner c Aur und Hieron. — Hingegen lesen das ἀπό SBAA al Ulf die Altlat. eff², und daneben steht die Mischung pulverem vestrum de pedibus vestris in ab Rehd, eine Mischung der Lesart mit ἀπό und der andern pulverem vestrum excutite, die in q überliefert ist, was sachlich mit pulverem pedum vestrorum zusammentrifft. Somit steht der Auctorität von SB und der Mase, der eine kleine Gruppe mit D im Griechischen selbst widerspricht, die gesamte altkirchliche Überlieferung gegenüber ausser Ulfilas und einigen Altlateinern eff², wobei die kontaminierte Lesart in ab Rehd den Kampf um das richtige zeigt. Aber auch in die übrigen Zeugen ist durch den Text: Zum Zeugnis über sie, ein ganz irriger Gedanke gekommen, es muss heissen: Als Zeugnis für euch, und das hat nur Syrsin in klarer Weise durch **καταδικαζοντες** gerettet,² es ist schon in Syrcrt wie in Memph durch **αυτοις** mit dem αὐτοῖς in s, und später noch durch **αυτοις** in Pesch mit dem ἐπ' αὐτοῖς der Griechen ausgeglichen. Hier war Urlesart εἰς αὐτοῖς oder das gleichbedeutende αὐτοῖς, das Syrsin richtig verstanden, Syrcrt aber als αὐτοῖς = illis missverstanden hat. Denn „ein Zeugnis ihnen“ ist zwecklos. Das αὐτοῖς ist schliesslich in BD etc. zu ἐπ' αὐτοῖς verdeutlicht, vergrößert, verfälscht.

Zu dem für Matth 10, 14 angeführten Beispiele eines spanischen Sultans, der durch eine Staubsammlung seine Thaten im Weltgericht wollte bezeugen lassen, füge ich bei, dass der grosse Hamdanide Seifeddaula + 967³ und Timur + 1405 und Sultan Bajazid II + 1512 ebenfalls den Staub, der sich auf seinen Feldzügen an seinen Stiefeln gesammelt hatte, aufbewahren und mit sich begraben liess als Urkunde seines Verdienstes im heiligen Kriege. Hammer Geschichte des osmanischen Reiches II, 488.

Die ganze Schlusswendung der Rede in Vs. 5, sowohl das ἀπό als das ἐπ' αὐτοῖς ist in der Masse der Griechen und ihrer Nachfolger aus Mangel an Verständnis verdorben, BD sind mit in der Verderbnis,

¹ Der Sahide erweist sich hier als überladen, denn er hat: Schüttelt den Staub eurer Füsse **εἰς αὐτοῖς** **εἰς μαρτύριον** **αὐτοῖς**. Hier ist das ἐπ' αὐτοῖς jedenfalls überschüssig und sekundär.

² Er hat das αὐτοῖς von s. 28. 69. 124 (Ferrargruppe) al fere 10 nebst Armedia f. Syrcrt richtig als αὐτοῖς verstanden. Eine Vermutung auf ὑμῖν = **αυτοις** ist darum nicht nötig.

³ Er hatte den Staub, der in allen Glaubenskämpfen auf ihn in seinem Leben gefallen war, sammeln und zu einem Ziegel von der Grösse einer hohlen Hand formen lassen und verfügte letztwillig, dass er ihm im Grabe auf das Gesicht gelegt wurde, was ausgeführt ist. Wickerhauser Türkische Chrestomathie I, 44.

und wer Matth 10, 14 genau vergleicht, sieht wie sie in sich schwanken, also unsicher waren über Textform und Sinn.

Vs. 6 seine Sendboten, ~~maule~~ in Syrsin und Syrcrt erhalten, ist in der Pesch zu ~~maile~~ d. h. die Apostel umgebildet, der Terminus technicus ist für sie fertig. Kein andrer Text hat hier die „Apostel“, die doch dann Vs. 10 von allen Quellen geboten werden, um Vs. 12 sofort wieder den „Zwölf“ Platz zu machen, mit denen 9, 1 begonnen hat. Woher denn nun hier plötzlich die „Apostel“? Es ist klar, dass es nicht technisch gebraucht ist sondern Abgesandte bedeutet, die aus Mrk 6, 30 umgebildet sind. Welche Bedeutung diese Aussendungserzählung in der Kombination mit der Herodes-Johannesepisode — die auch ein corpusculum narrationis evangelicae bildet, — für die Einsicht in die Natur des Markus und Lukas besitzt, und was dabei grade das Wort ἀπόστολοι bedeutet, ist I 243 und zu Mrk 6, 30 angedeutet. Es ist das ein weiteres Stück Stoff für den von Joh. Weiss zu Luk P. 432 beigefügten Excurs. Mir scheint Luk 9, 10 direkt auf dem umgedeuteten Markus 6, 30 zu beruhen, bei dem die ἀπόστολοι Boten der Johannesjünger sind, welche bei Lukas, und so auch von den Spätern im Markus, für die ausgesandten „Apostel“ angesehen worden sind. In jedem Falle liegt hier einer der springenden Punkte für die Analyse des Verhältnisses der Synoptiker zu einander, die meiner Aufgabe freilich ferne liegt. Vgl. zu Mrk 6, 31.

Vs. 12 In der Wüste sind wir. So ~~ܡܝܬܝܢ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ~~ Syrsin und ~~ܡܝܬܝܢ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ~~ Syrcrt, in der Pesch ist es gestrichen und an den Schluss gerückt, so dass es dem griechischen ὅτι ὦδε ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμὲν entspricht. In c, der hic in deserto loco sumus am Ende des Verses hat, fehlt noch ὅτι, in Syrsin und Syrcrt auch ὦδε. Dass hier gefeilt ist, zeigt Dd ebenfalls, denn sie lassen καὶ εὐρωσι ἐπισιτισμόν fort, das wie homiletische Ausmalung aussieht. Tischendorfs' Note lehrt, dass fast jedes Wort hier schwankt.

Vs. 14 denn es sind fünftausend Männer = εἰσὶ γὰρ statt ἦσαν δὲ ist Teil der Rede der Jünger, die Wendung mit ἦσαν δὲ oder γὰρ aber ein erklärender Zusatz des Erzählers. Schon Syrcrt macht, indem er statt ~~ܡܝܬܝܢ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ~~ ein ἦσαν, Pesch vervollständigt das, indem sie auch ὡσεὶ (ܡܝܬܝܢ) zu ἄνδρες πενταχίλιοι hinzusetzt. Das γὰρ ist allgemein syrisch und sonst weit verbreitet, für δὲ hat votirt S* und ^{cb} L, aeg¹⁻² Memph und Hieron. Viele Altlateiner zeigen enim. Syrsin bewahrt die älteste Form.

Vs. 16 diese Fische, die Zahl zwei fehlt in Syrsin, erscheint aber in Syrcrt und Pesch. Das Weglassen, wenn das Wort da war, ist schwerer zu denken, als das Einschieben, wenn es fehlte. Syrsin

ist also Urtext. Mechanische Ausgleichung! Ist daneben die „fünf“ echt? — Auch an Vs. 17, der genügend sicher ergänzt ist, ist gefeilt, denn Syrcrt setzt nach Matth 14, 21 und Mrk 6, 44 ein: Es waren die Leute, die gegessen haben von diesem Brote, bei fünftausend, abgesehen von den Weibern und Kindern. — Über das unsinnige εὐλόγησεν αὐτοὺς vgl. zu Mrc 8, 7.

Vs. 18—19 ist nach den Spuren und dem Raume aus Pesch nur so zu ergänzen möglich:

| | |
|----------------------|------------------------------------|
| ἰσκα λυκ λκε | interrogavit eos et dixit |
| μικκ κκκ | Quid dicunt |
| [,δουκτ ελ] κκκ | turbae [de me, quod sim?] |
| [μυαυτ κκ] μικκκ | Et dicunt [ei Joannes] |
| κλκκ κκκκκ | Baptista, alii |
| αα κκκκτ μικκκ | dicunt: Elias est |
| κκκ [αδουκ αακ] ἰσκα | Dixit [eis: ¹ Vos] quid |
| δουκτ μικκκ αδουκ | vos dicitis quod sim |

Die Worte ἄλλοι δὲ ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη fehlen in Syrsin wie in Syrcrt, Pesch hat sie nachgetragen. Dde erkennen diese Worte gleichfalls nicht an, sondern bieten aus Matth 16, 14 Mrk 8, 28 ἢ ἓνα τῶν προφητῶν. Das bedeutet, dass, wo die Griechen von Syrsin und Syrcrt abweichen, sie untereinander uneins werden, so dass ihr Zeugnis sich widerspricht. Und nun ist die Lesart mit ὅτι προφ. ἀνέστη ganz allgemein auch bei Memph Arm Ulf verbreitet. Kann sie überhaupt echt sein? Um die Möglichkeit der Echtheit zu zeigen, müsste man vor allem nachweisen, dass die Auferstehung irgend welcher Propheten — möglicher Weise vor dem Auftreten des Messias — ein Gegenstand jüdischen Glaubens gewesen sei. Dieser Beweis fehlt. Der Text in Syrsin und Syrcrt enthält die fraglichen Worte nicht. Sie sind falsche Ergänzung nach den umgedeuteten Worten des Matth 16, 15 Mrk 8, 28, indem das an sich schon gefärbte ἓνα τῶν προφητῶν, das einer der Propheten heißen sollte, dieser Evangelien als irgend ein propheta redivivus verstanden und so dem Elias coordiniert ist. Hat das nun Lukas selbst gethan, oder ein Nacharbeiter, da in den alten Syrern und in Dde das Ganze fehlt? — Man wird einwenden, nach jüdischer Lehre habe die Prophetie mit der Zeit des Artaxerxes aufgehört (Joseph contra Ap. I, 8), also müsse Ješu' von den Juden als propheta redivivus angesehen sein, wenn er überhaupt als Prophet angesehen wurde. Aber die angeführte Ansicht des Josephus war eine nicht allgemein geteilte Schulmeinung,

¹ Pesch und Syrcrt haben hier αακ = eis, es hat in Syrsin zur Not Platz, ist aber nicht wahrscheinlich.

die Quelle des Luk 2, 36 nennt die Hanna eine Prophetin, Zacharja Luk 1, 67 „prophezeit“, bis auf Johannes, ihn eingeschlossen, sind Prophetengewesen Matth 11, 9, 13, und Paulus spricht von „Prophezeien“ 1 Cor 11, 4; 13, 9; 14, 3, so dass nichts hindert anzunehmen, dass das Volk meinte, Ješu' sei ein Prophet. Dass selbst Josephus sich prophetische Qualitäten zuschrieb, ist aus Vita B. J. III, 8, 2, 9 klar. Ebenso Philo. Hier kann man denn auch wieder Codex Dd in seiner Natur erkennen, er streicht Luk 1, 67 ohne weiteres das ἐπρόφητευσεν, und weshalb sollte das geschehen sein, wenn nicht auf Grund einer sachlichen Reflexion über die hier behandelte Frage? Und dabei lässt er bei Hanna doch wieder die Prophetin stehen und hat in unsrer Stelle ἐν τῶν προφητῶν! Blass hat das als Urtext verworfen und mit Recht trotz seiner Wertung von D. Dass Elia als Vorbote des Messias genannt wird, kann man nicht als Parallele zu der Wiederbelebung der alten Propheten ansehen, es ruht auf Maleachi 3, und Elia ist ja nicht gestorben, sondern lebendig in den Himmel versetzt. Mit Jeremias wird es eine analoge Bewandnis haben, obwohl wir das nach 2 Macc 2, 5 nur vermuten können. Das dort erwähnte Verbergen der Stiftshütte und Bundeslade im Berge Nebo ist eine unvollständige Erzählung, die sich erst dadurch komplettiert, dass vor der Messiaszeit Jeremias diese Heiligtümer auch zurückbringen wird, zu denen kein andrer Mensch den Weg finden kann. Dann aber musste Jeremias wieder kommen. Die Notwendigkeit einer derartigen Komplettierung der Legende von 2 Macc 2, 5 hat schon Grimm im Exeget. Handbuche zu den Apokryphen, vierte Lieferung P. 54 richtig erkannt. Existiert nun eine solche Darstellung in irgend einem Jeremiasapokryphon? . . .

Über „was“ oder „wen“, τί = τίς Syrsin Syrcrt oder τίνα = τίς Pesch und den bedeutenden Unterschied der Frage ist zu Mrk 8, 27 gehandelt. Vgl. Matth 16, 13. — Dass das Verbot, von Ješu' Messiasium zu reden, gleichbedeutend ist mit einer vollkommenen Ablehnung dieses Titels seitens Ješu', wird auch hier durch die sich anschliessende Mitteilung über sein bevorstehendes Leiden absolut festgestellt, einen leidenden statt eines siegenden Messias kannte kein Jude in Ješu' Zeit, Jesajas 53 wird im Targum auf das Leiden der Israeliten bezogen, von denen Vs. 10 der Messias deutlich geschieden wird. Vgl. Hamburger Realencyclopaedie des Talmud sub Messias. Man lasse unsern Text sagen, was er sagt: „Er befahl ihnen, dass sie dies Niemand sagen sollten“ mit der Erklärung (εἰπὼν ᾧτι), dass er vielmehr bis zum Tode verfolgt werden, nicht aber ein Messiaskönig sein werde. Meyer-Weiss sagt ganz richtig: „Sie sollen ihn nicht als Messias verkündigen, weil Gott einen andern Weg gehen will“. Von diesem Obersatze aus mag man weiter denken,

dann wird man erkennen, dass Ješu' die Messiasqualität von sich abgelehnt hat. Hat wirklich Jemand den Mut das so zu verstehen, dass es heissen solle, sie möchten diese ihre Einsicht vorläufig geheim halten, späterhin sollten sie es aber sagen? Oder sie würden die gottgewollte Entwicklung, das wäre also die jüdische Messias-hoffnung, aufhalten, oder falsche Hoffnungen erwecken? Mrk. P. 85.

Vs. 20 Du bist der Messias. Vgl. die Erörterung zu Joh 6, 69.

Vs. 22 und nach drei Tagen, zu ergänzen **ܡܬܬܝܬܝܢ ܕܠܝܬܐ** vgl. Mrk 8, 31. Syrsin geht mit Dabceff^{2q} Rehd **καὶ μεθ' ἡμέρας τρεῖς**, während Syrert und Pesch **καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ** vorfinden.

Vs. 23 und trage sein Kreuz. Der Ausdruck, erst nach Ješu' Kreuzigung verständlich, wird so nicht von Ješu' angewendet sein, steht aber schon in Matth und Mrk und hier bezeugt ihn auch Syrsin. Man fragt sich, ob sein Fehlen in D a Rehd ein Produkt überlegter Streichung ist, wobei die Inkonsequenz, dass D den Ausdruck in Matth und Mrk hat, nicht hoch anzuschlagen ist und keinen Gegen- grund bildet. Der Ausdruck muss der christlichen Urzeit angehören und kann daher schon von den Evangelisten gebraucht sein, dagegen ist das **καθ' ἡμέραν**, das der Syrsin nicht hat, das aber in Syrert und Pesch nachgetragen erscheint, und in Betreff dessen grade **ⲛ** in seinen verschiedenen Händen schwankt, gewiss sekundär. Die Philox bemerkt, es werde nicht in allen Mss gefunden und hat es unter Asteriscus. Mit Syrsin lassen es fort bceff^{2q}, r (d. i. Usserianus Dublinensis) und Rehd, also die wichtigsten altlateinischen Zeugen. Dann aber ist B und seine Genossen, darunter auch 13. 69. 124, also die Ferrargruppe, und Hieronymus nicht neutraler Urtext. Hätten wir D nicht schon oft von gelehrten Reflexionen beeinflusst gefunden, so wäre seine Textform, die nur hat: **ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀκολουθεῖτω μοι**, für das Original zu halten, aber sein sonstiges Verhalten gebietet Zurückhaltung im Urteil. Blass folgt ihm. Der Einschub des „täglich“ weist auf asketische Einwirkung etwa von Homileten. — Über das **ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας**, das Syrsin nicht hat, vgl. zu Mrk P. 95, 96.

Vs. 25 seine Seele verliert und verdirbt. Denn wer sich schämt. Syrsin ergänzt sich aus Pesch so:

ܡܠܟܐ ܡܬܬܝܬܝܢ ܕܠܝܬܐ = (mundum) lucratur et animam suam damnum facit
ܕܡܠܟܐ ܡܬܬܝܬܝܢ ܕܠܝܬܐ [ܐܠܝܬܐ] = et pessumdat? Nam quem pudet

Die Pesch selbst hat umgestellt und **ܡܬܬܝܬܝܢ ܕܠܝܬܐ** = pessumdat vel damnum facit, während Syrert das **ܐܠܝܬܐ** = pessumdat ganz weglässt. Somit ist in Pesch und Syrsin in Betreff des **ἀπολέσαι** und **ζημιωθῆναι** (so D) Schwankung, die Lesart **ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς** zeigt deutlich die hellenische Feile im Participialgebrauche, und da nun die Altlateiner sich auf die Seite von Pesch und Griechen schlagen, die pessum dare, beiden Altlateinern per d e r e, voranstellen,

so wird eines der Verben sekundär sein. Damit stimmt, dass Cyprian I, 165 nur ein Verbum hat, denn Cod A liest *et animae suae detrimentum patiat* = ܐܢܝܡܐ ܡܝܬܒܐ in Syrsin und Syrcrt, wofür die Codices WLMB *se autem ipsum perdere* (B *perdat*) bieten, das sich schon, weil *ipsum se* (ἐαυτὸν) statt *animam* erscheint, als latinisierter Alternativtext nach Hieronymus zu erkennen giebt. Das überschüssende Verbum ist dann ܢܠܐ, welches in Pesch und Syrsin Wanderwort ist, und das für ἀπολέσαι eingestellt ist, da ζημιωθῆναι andererseits Matth 16, 26 Mrk 8, 36 durch ܐܢܝܡܐ übersetzt wird. Danach wäre das bei Cypr und im Äthiopien fehlende ἀπολέσαι ἢ zu streichen und ζημιοῦσθαι allein übrig zu lassen. Das ἢ dürfte gar nicht in den Text gehören, es ist Redaktionsnote, die besagt: Man schreibe hier entweder ἀπολέσαι, ἢ d. h. oder aber ζημιοῦσθαι. Die vorgenommene Feilung bezeugen die Participien mit lautem Tone, das Echte hat Cyprian Codex A mit Syrcrt Ath. Damit erledigen sich die Versuche, die Stelle mit beiden Verben befriedigend zu erklären, die J. Weiss P. 437 aufzählt.

Vs. 26 Leider fehlen in diesem hochwichtigen Verse $3\frac{2}{3}$ Zeilen, was, die Zeile zu 14 Buchstaben berechnet, ergibt, dass Syrsin nicht mehr als 52 Buchstaben gehabt hat. Die Pesch hat 51, der Syrcrt hat 62, ist also zu lang. Ausserdem knüpft zwar Syrcrt mit *ὅς γάρ* an, und auch das ܕܝܡܢܐ ܡܢ des Syrsin bedeutet: denn wer sich schämt, aber Pesch hat nicht γάρ, sondern *ὅς* ausgedrückt: *ὅς δὲ ἂν ἐπαισχυθῇ*, und das γάρ hat nach Vs. 24, *ὅς γάρ ἂν θέλῃ* und Vs. 25 *τί γάρ ὠφελεῖται* im Lukastexte grosse Schwierigkeit. Sie kommt an das Licht, wenn man die Sätze logisch aufbaut und das γάρ mit „weil“ vertauscht: Weil sich dessen, der sich mein schämt, der Sohn des Menschen dereinst schämen wird, so nützt es dem Menschen Nichts, wenn er, die Welt gewinnend, seine Seele verliert, — das hängt nicht richtig zusammen. Der Zusammenhang ist nur in Matth 16, 26 und eventuell Mark 8, 37 da, wo die Frage vorausgeht: Welches Lösegeld soll einer für seine verlorene Seele zahlen? was gleichbedeutend ist mit: Niemand kann ein solches Lösegeld zahlen. Das wird dann damit begründet, dass dereinst der Menschensohn unbestechlich richtig urteilen wird. Somit ist die Schwankung zwischen γάρ und *ὅς* keineswegs gleichgültig.

Nun hat schon J. Weiss zu Mrk 8, 38 richtig gesehen, dass dieser Vers, den Luk 9, 26 weiter variiert hat, eine Umbildung von Matth 10, 33 ist¹, und dieser Vers selbst erscheint bei Luk 12, 9 wieder. Danach wäre die allgemeine Grundlage der „Spruch“ — ich habe

¹ Im Syrcrt ist daher aus Matth 10, 33 auch ܠܝܡܢܐ ܡܢ = ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων in unserer Lukasstelle interpoliert worden, was sonst kein Zeuge hat.

c setzt in gloriam suam. Dem Wechsel von gloria und majestas entspricht der von šubḥa und tešbuhta bei Pesch und Syrcrt.

Bezüglich des confusus fuerit me ist festzulegen, dass es nicht lateinisch geläufig ist, und weiter, dass statt des an sich wenigstens verständlichen confundet eum in d steht: hunc filius hominis confundetur, was echt lateinisch sinnlos, und nur als Graecismus begreiflich ist, und „sich schämen“ bedeutet.

Zur weiteren Behandlung der Stelle müssen wir nun aber noch Mrk 8, 38 heranziehen, wo sich das Spiel der Lesarten wiederholt. In der Anknüpfung nämlich erscheint enim = γάρ mit Syrcrt in afn Rehdig. — dagegen haben bciqkdf² autem mit Pesch. — Ferner erscheint statt confundet das unmögliche confundetur in cik. Endlich erscheint das confessus est, das e im Lukas hat, hier in k und im Rehdig wieder, der dann auch für confundetur bietet confitetur, wo e im Luk confitebitur zeigt. Das in i erscheinende confususus weist auf Korrektur aus confessus hin, i geht also hier mit k Rehdig.

Der Text lautet in k:

qui autem me confessus fuerit et meos [es fehlt sermones, das in Dd vorliegt, aber im Luk in ihnen fehlt] in natione adultera et peccatrice et filios [so!] hominis confundetur illum cum venerit in claritate patris sui cum angelis sanctis.

In Rehdig id steht:

qui enim [di autem] me confessus [i confususus!] fuerit et mea verba in generatione ista [d hac, i om] adultera et peccatrice et filius hominis confitetur [di confundetur] eum cum venerit in gloriam!! patris sui cum angelis scis. — d stellt um: confessus fuerit me.

Endlich in abc ff²nq Aur findet sich:

quisque [cfff²q Aur qui] enim [bqff² autem] confusus fuerit me [q confusus in me fuerit, bf Aur me confusus fuerit, cff² confusus me fuerit] et mea verba [q verba mea; cff² et meos sermones] in generatione hac [an om hac wie i, f Aur ista wie Rehd] adultera et peccatrice et [b tunc lies hunc] filius hominis confundet eum [ff² illum, acn confundetur illum, an eum] cum venerit in maiestate [acf Aur gloria, bff²n gloriam] patris sui cum angelis scis [cff² Aur sanctis angelis].

Ist nun hier confusus fuerit me = er hat sich meiner geschämt, lateinisch möglich? Oder ist es Verschlimmbesserung aus confessus fuerit me, die einer Pseudoanpassung an ἐπαισχύνεσθαι ihren Ursprung verdankt? Confundor deckt ἐπαισχύνεσθαι, wenn es absolut steht 2 Timoth 1, 12 oder einen Infinitiv neben sich hat, Hebr. 2, 11 non confunditur vocare eos fratres, — vocari deus 11, 16. Wo aber ἐπαισχύνεσθαι mit dem Accusativ sich einer Sache schämen bedeutet, da steht nicht confundor sondern erubesco: erubuit testimonium

2 Tim 1, 8, catenas ib 16, evangelium Rom 1, 16, und ἐφ' οἷς ἐπαισχύνεσθε ist Rom 6, 21 in quibus erubescitis.

Hieraus folgt, dass confusus fuerit me und ebenso confundetur eum im Sinne sich Jemandes schämen eine Translitterierung aus den Griechen und nicht echt lateinisch ist,¹ und dass durch das confundet eum in bfq im Markus der Gedanke anders gewendet ist, denn es bedeutet Jemand aus der Fassung bringen und soll hier wohl verwerfen bezeichnen. Danach versteht man das Citat bei Irenäus III, 19, 4: et confusurum qui confunderentur(!) confessionem eius als „verwerfen wer sich seines Bekenntnisses schämt.“ Dem steht aber gegenüber Iren III, 19, 4, wo gesagt wird: Etenim ipse confessurum se promittebat coram Patre (Matth 10, 32) suo [Clarm et Voss. om] eos qui confiterentur [Clarm. confitentur] nomen suum coram hominibus, negaturum autem eos, qui negarent eum, et confusurum qui confunderentur confessionem eius. Und dazu kommt Cyprian 258 qui confusus me fuerit, confundet [so!] eum filius hominis neben 714 qui confusus me fuerit confundetur [so!] eum filius hominis.

Aber auch hier wiederholt sich das Spiel der Lesarten, denn in der letzten Stelle haben die Codices QM (Saec VIII—IX), die Copien desselben Originals sind, für confusus geschrieben confessus, und confidet Q², confitebitur (M in rasura) für confundetur, das in RQ¹ als confundet erscheint. Wenn in der ersten Stelle keine Varianten vorliegen, so ist zu beachten, dass sie in De lapsis steht, welches in den Mss QM nicht vorliegt.² Bei Irenäus sind die Worte et confusurum qui confunderentur confessionem eius aus dem Griechischen translitteriert, das Harvey reconstituiert: καὶ ἐπαισχυνθήσμενον τοὺς ἐπαισχυνθέντας τὴν ὁμολογίαν αὐτοῦ.

Unter diesen Umständen wird man die lateinischen Schwankungen eben daraus erklären müssen, dass die gräcisierende Verwendung von confundi = ἐπαισχύνεσθαι unverständlich war und zu Änderungen Veranlassung gab, dass aber der altlateinische Grundtext bot: qui confusus fuerit me ... confundetur eum filius hominis, und dass sowohl confessus als confitebitur und confundet Irrlichter sind, denen man nicht folgen darf. Diese Irrlichter hüpfen in keid Rehd und wirken weiter in die Vulgata von Clemens VIII hinein, die in Mrk confessus und confitebitur hat, im Luk aber erubescere. Wer in Wordsworth-Whites Novum Testamentum die Varianten zu

¹ Cyprian 258, 6 steht der Accusativ, 714, 1 steht confundi de sanguine, nicht sanguinem.

² Über die Handschriften selbst muss man Hartel III, XXXIV zu Rate ziehen.

Mrk 8, 38 vergleicht, wird die Schwankung in ihrer Verbreitung in den Vulgatenhandschriften finden.

Kehren wir zu Syrsin zurück, so lässt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten, dass er wie in Mrk so auch in Luk ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ nicht gelesen hat, und dass er καὶ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς oder τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ausdrückte. Sicher ist, dass er nur τῶν ἀγίων ἀγγέλων las, wo Syrert und Pesch ἀγγέλων αὐτοῦ zeigen. Nach den Raumverhältnissen ergänzt sich die Lücke so:

ܐܡܢܐ ܡܬܬܐܢܐ ܕܠܡܐ lucretur et animae detrimentum faciat
 ܕܡܬܬܐܢܐ ܕܡܬܐ [ܕܡܬܐ]ܢܐ (et perdat) Quum qui erubuerit
 [ܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ] [me et verba mea, erubescet eum
 [ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ] filius hominis¹ simulac venit
 ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ [ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ] in gloria patris] et angelorum set:
 ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ viri

Das Wichtige an dem ganzen Texte ist das, dass ihn Matth nicht hat, dass das Verleugnen Ješu' und seiner Worte (oder gar der Seinen) auf die Erfahrung in den Verfolgungen zielt, was im Luk noch schärfer als im Mrk heraustritt, weil der das Zwischenglied: „Oder was soll der Mensch als Tauschpreis für seine Seele geben“ ganz fortlässt. Und gleich schwerwiegend ist, dass im Matth die Identifizierung Ješu' mit dem zum Gerichte kommenden Sohne des Menschen nicht liegt, da bei ihm Vs. 27 völlig verständlich bleibt, wenn man ihn nur als Verweisung auf das Gericht der Vollendung auffasst, während in Mrk und Luk die Redeform ὁς ἐπαισχυνοῦνθ' με neben τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνοῦνθ' ἔσται diese Identifizierung nahe legt, freilich auch nicht absolut erfordert. Die eigene δόξα des Menschensohnes dürfte Syrsin nicht gehabt haben. Betreffs der Identifizierung von Ješu' mit dem Menschensohne des Gerichtes beachte man, dass der Bote eines Königs sagen kann: Wer mich verletzt, der wird den König oder den Feldmarschall verletzen, wobei keine Identification stattfindet. Dass ἐπαισχύνεσθαι ein charakteristischer Gedanke des Paulus Rom 1, 16 ist, hat Holsten urgiert, der in dieser Stelle einen Beweis findet, dass Mrk den Matth wenigstens zeitlich vor sich hatte. In diesem Sinne macht er auch darauf aufmerksam, dass das Kommen des Menschensohnes, das Matth hat, von Mrk 9, 1 in ein Kommen des Königreiches Gottes mit Macht umgesetzt ist, und im Luk dann auch noch das „mit Macht“ weggelassen ist, es kam nach der spätern Erfahrung langsamer als vorausgesetzt war. Im Syrert ist dies ἐν δυνάμει im Luk Vs. 29 in der Form ἐν δόξῃ = nachgetragen, während D Orig IV 366 gar ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ aufweist, was Blass nicht in seinen Text aufgenommen hat. — Alles dies ist hochbe-

deutentes Material für die Erwägung derer, die den Wiederkunftsgedanken Jesu' feststellen wollen. Dabei muss aber besonders erwogen werden, dass die Verkündigung der Leiden nach der Messiasdeklaration des Petrus einer Ablehnung der von Petrus vorausgesetzten Messiasvorstellung auf der Seite Jesu' gleichbedeutend ist.

Vs. 33. Die sichere Lesung **ܐܝܢܐ**, wofür Syrcrt **ܐܝܢܐ** hat, möchte ich als Mischschreibung von **ܒܝܢܐ** = *βεβαρημένοι* und von **ܐܝܢܐ** ansehen, und nicht etwa mit **ܦܬܝܘ** und **ܡܪܝܬܘ** aus Dan 7, 4, 10 verteidigen.

Vs. 35 mein auserwählter Sohn, also *ἐκλελεγμένος* (nicht *ἀγαπητός*) **ܡܝܫܝܚܐܬܐ**, wozu die Altlat aff² Rehdig gat. Aur und einige Vulgatamspkte bei Wordsworth-White kommen. Die Pesch hat mit ADA, bcefq und Hrs **ܡܠܝܚܐ** = geliebt und der Syrcrt setzt **ܡܠܝܚܐ, ܝܐ** = mein Sohn und mein Geliebter wie Syrsin und Syrcrt Matth 3, 17.¹ Die Lesart *ἀγαπητός* ist nach Epiphanius (Marcionitae 11 Nro 18) von Marcion aufgenommen. Dass die Varianten dogmatische Bedeutung haben, leuchtet von selbst ein, und dass *ἐκλελεγμένος* das ursprüngliche ist, ergibt sich aus der Übereinstimmung von SB Syrsin Arm Altlat. Ath Memph Sahid, während die jüngere Form *ἀγαπητός* in Pesch und Hrs eingestellt ist. Wie fest die Lesart *ἐκλελεγμένος* bei den Syrern war, lehrt noch Philox, in der es am Rande wieder nachgetragen ist, während in dem Texte **ܡܠܝܚܐ ܐܡ** = *ὁ ἀγαπητός* aufgenommen ist. Dass das *ὁ ἀγαπητός* im Sinne Marcions bedeutungsvoll ist, und die Verwerfung der alttestamentlichen Grössen Mose und Elias markiert, lernt man aus Hahns Note zum Evangelium des Marcion bei Thilo Cod Apocryph. N. T. P. 428. Die uralte Differenz der Lesarten bezeugt die Spaltung der Altlateiner mit *electus a* und *dilectus b*. In Wahrheit dürfte *ὁ ἀγαπητός* eine Diorthose des Marcion sein.²

Vs. 37—45. In der im Einzelnen recht unsichern Textform dieser Erzählung ist beachtenswert, dass Syrsin in den wesentlichen Punkten mit *a* und den verwandten Altlateinern geht, also wieder Altsyrer und Altlateiner Schulter an Schulter stehen. So haben vor Allem beide Vs. 37 es traf auf sie ein grosser Volksh. = *occurrit illis turba magna*, während die Griechen alle *αὐτοῖς* zeigen. Dies *illis* ist lateinisch weit verbreitet auch in Vulgatamskp. bei Wordsw.-W. — Beide verwerfen auch das *τῇ ἐξῆς ἡμέρᾳ* oder *ἐν τῇ ε. η.*, denn *abe al* haben *per diem, filla die*, wobei jene mit D *διὰ τῆς ἡμέρας* zu-

¹ Aus der Vergleichung der Taufgeschichte ist auch der Text in D erwachsen, welcher *ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ ἐδόκησα* hat.

² Das **ܝܐ ܡܠܝܚܐ** des Syrsin ist von Harris als vermutlicher Druckfehler für **ܐܡ** bezeichnet. Es steht **ܝܐ ܐܡܐ**, was aber den Sinn nicht berührt.

sagt haben, das „nach göttlicher Bestimmung“ vor ihnen verhüllt war, damit sie es nicht wahrnehmen? Dabei ist αἰσθῶνται Hapaxlegomenon, und Lukas hat das zweite Parallelglied ebenso wie das περὶ τοῦ ῥήματος τούτου über den Markustext hinaus (J. Weiss ad loc). Es ist wohl kein Zufall, dass, wo Syrsin das ἐρωτῆσαι αὐτὸν weglässt, Dd eine grössere Lücke zeigt, die Stufen der Redaktion lassen sich aber aus Mangel an Zeugnissen nicht ableiten. In Matth 17, 23 zeigt das ἐλοπήθησαν σφόδρα übrigens zur Genüge, dass die Jünger das Wort verstanden. J. Weiss meint, Lukas habe seine Quelle hier direkt, ohne Vermittlung des Mrk zu bieten, die eigentliche Verkündigung des Todes und der Auferstehung fehle bei ihm. Ich will nichts entscheiden, jedenfalls ist der Text übermalt.

Vs. 47—50 zu ihnen, Syrsin¹ nicht zu sich, παρ' ἐαυτῷ oder παρ' ἐαυτὸν D, das aber schon Syrert und Pesch einsetzen. Der Knabe wird zu den Jüngern gestellt, weil er mit ihnen verglichen wird. —

Vs. 48 denn wer euch klein und ein Knabe ist statt ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων. Der Sinn ist: Wer euch klein, ein Knabe, erscheint, zu sein dünkt, der ist gross. Damit steht Syrsin allein, die Redaktionsstufen der Syrer zeigen sein Alter, denn es bietet

Syrsin ܐܡ ܕܝ ܦܪܘܨ ܕܥܠ ܕܡܠܟܐ ܝܥܬܝܢ ܗܝܥ ܦܪܘܨ

Quicumque enim parvus et puer vobis, hic magnus est

Syrert ܕܝ ܐܡܢ ܕܡܠܟܐ ܦܪܘܨ ܗܝܥ ܕܥܠ ܕܡܠܟܐ ܝܥܬܝܢ ܦܪܘܨ

Quicumque parvus enim inter vos, sicut hic puer, is est magnus

Pesch ܕܝ ܦܪܘܨ ܦܪܘܨ ܕܥܠ ܕܡܠܟܐ ܝܥܬܝܢ ܗܝܥ ܦܪܘܨ

Quicumque enim parvus inter vos omnes, is erit (ἔσται A = εἶπε in D) magnus. So Arm, und mit ἐστί SB Memph Hieron und schon Altlat ab. Beachte den Sinn von er ist im Gegensatz zu er wird werden. Das ὑπάρχων in SB al ist Werk eines pedantischen Grammatikers, und fehlt noch in D und ist erst in Philox durch ܡܪܝܬܐ ausgedrückt.

Cap. IX, 51—XVIII, 27. Als Direktive für die Analyse dieses Redebuches mag es dienen, dass einerseits darin Zusammenhänge und Abschnitte oft schwer festzustellen sind, während es doch gleichzeitig unbestreitbar ist, dass „mitten in der scheinbar regellos gehäuften Masse immer wieder in gewissen Gegenden verwandte Stoffe, Stücke von ähnlichem Inhalt, oder auch nur von ähnlichem Ton aufeinander folgen.“ Man kommt zu dem Schlusse, „dass hier allerdings einheitliche Lehrstücke zu Grunde liegen, dass aber das Ganze durch

¹ Der hier angeführte Baseler Äthiope ist mit ma'kalomu dem Matth und Mrk angepasst, nicht aber unabhängiger Zeuge für παρ' αὐτοῦ.

Vs. 51 seines Hinaufzugs nämlich nach Jerusalem. Syrsin und Syrcr haben ~~ανανστη~~, Pesch ~~ανανστη~~, jenes bedeutet ἀνάβασις ascensio, dieses ἀνάληψις, Ps. 18 und 74 in der Überschrift, genau actio ascendendi, wofür die Altlateiner eq adsumptio und c receptio gebrauchen, also die Himmelfahrt. Der Memph behält das Wort bei. der Arm (~~ψηρωτω~~) deutet: Sicherheben, emporfahren. Kann der Ausdruck ἀνάληψις als Collectivbezeichnung der Leiden (παθήματα) mit Holsten gedeutet werden, und ist er vom Evangelisten selbst? Bedeutet er nicht direkt Himmelfahrt Act 1, 2, 11, 22; 2, 34 Eph 6, 9, 3, 16? Vgl. die Ἀνάληψις Μωυσεως und 1 Macc 2, 58. Dann aber hat Syrsin mit ἀνάβασις Recht, und ἀνάληψις ist korrigiert. Holzmann B. Th. I, 448. — Vs. 52 lies ~~αλα αλινα~~, das gedruckte ~~αθηνα~~ ist falsch.

2) στραφείς δὲ ἐπέτιμυσεν αὐτοῖς καὶ ἐπὶ ὤμων αὐτῶν weil Jeſu' vor den Jüngern wandernd gedacht wird, sich also umdrehen muss, um zu ihnen zu sprechen. So **SBΔ** al, conversus itaque c, andere **Altlat** autem, **Rehd Hieron.** **et** conversus etc.¹

4) und er wandte sich und bedrohte sie und sprach zu ihnen: Ihr wisst nicht etc. Syrcert = καὶ (D om) στραφεὶς (D add δὲ) ἐπέτιμην αὐτοῖς καὶ εἶπεν αὐτοῖς (D om) οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματος ἐστέ So D Die meisten Memph Mss haben das nicht.

5) Es wird in Syrcr hinzugesetzt: τοῖον πνεύματός ἐστέ + ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔλθῃ ψυχὰς ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι. Die meisten Memph Mss haben es nicht. Aber Altlat vielfach, auch e steht auf dieser Stufe, jedoch hat er καὶ ἐπορεύθη und nicht ἐπορεύθησαν ausgedrückt. Auch der Arm gehört zu dieser Form.

¹ Im Aur liegt dies zu Grunde, er ist aber dann so interpoliert: et conversus (+ ihs) increpavit illos (+ nescitis cujus sps estis filius hominis non venit animas perdere sed salvare) et abierunt in aliud castellum.

6) Es ist unter Aufnahme dieses Zusatzes in Pesch vorn noch der Eliaszusatz, den A hat, eingesetzt nach *καὶ ἀναλῶσαι αὐτοὺς* das Wort *ὡς καὶ Ἡλίας ἐποίησεν*. ACDX und die meisten Memph Mss lassen das fort, Das Msp E. sagt ausdrücklich, der memphitische Text enthalte es nicht. Es ist also da, wo es steht, nachgetragen, interpoliert.

7) Diesen nun festen Text zeigt Pesch und Philox, die ausdrückt: *καὶ ἀναλῶσαι αὐτοὺς, ὡς καὶ Ἡλίας ἐποίησεν; Στραφεῖς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε ποίου κτλ. ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. κτλ.* Auf dieser Stufe der Pesch und der Philox steht der jetzige Ulfilastext. Diese jüngste Textstufe haben die Altlateiner abcfq, die aber von Rehlig desavouiert werden, und deren Textform sich aus einer sekundären Interpolation aus Hieronymus oder auch schon einer älteren Vorlage zu erklären scheint, denn bei Cyprian Epist 64, 2 ist Vs. 56 schon so zitiert: *filius hominis non venit animas hominum perdere sed salvare*. Es ist auffallend, dass weder der arabische Tatian noch der Codex Fuldensis die ganze Stelle hat. Der armenische Ephraem hat P. 87 nur: *հովիւ եթէ ասացուք և իջէ հուր և պղծուցէ զնսս* = Visne quod dicamus et descendat ignis et comburat eos, was mit Arm nicht gleichlautend ist. Die Anspielung auf Elias kennen beide nicht. Die Gruppierung der Zeugen ist lehrreich. An der Spitze steht Syrsin, es folgen *ⲚⲐⲁ*, dann erst A, noch später D, während der festgewordene Text der griechischen Masse erst in Pesch Philox Ulf — der eventuell nach jüngern Mss interpoliert sein kann — und daneben in abcfq vorliegt. Tischendorf hat die Interpolation erkannt und aus den ihm vorliegenden Lateinern und Syrern geschlossen, dass sie schon im zweiten Jahrhundert vorlag. Jetzt zeigt die Gruppe Syrsin Rehlig neben *ⲚⲐⲁ*, dass eben jene Syrer und Altlateiner selbst schon interpoliert worden sind. Die entschuldigende Anführung des Beispiels eines Elias wird auf 2 Kng 1, 10 gehen.

Wie verhält sich dieser Zug durch Samarien (vgl. Joh 4, 39) zu Matth 19, 1 wo Ješu' Samarien umgeht und östlich vom Jordan wandert, und zu der Anordnung Matth 10, 5, in keine samaritanische Stadt zu gehen? Und gerade an einer sachlich so auffallenden Stelle wankt der Text und ist deutlich interpoliert, und der uninterpolierte Text zeigt keinen Hass gegen die Samaritaner,¹ auch keine Strafandrohung dafür, dass sie nicht aufgenommen werden, was neben Matth 10, 14 zu halten. Der historische Ješu' muss über den jüdischen Hass gegen die Samaritaner erhaben gewesen sein, und konnte daher die zelotischen Jacobus und Johannes bedrohen. Und trotzdem lässt ihn Matth in dem Lichte erscheinen, als ob ihm Heiden und Samaritaner kein Gegenstand seiner Mission gewesen wären. Das vereinige

¹ Genauerer über die differente Lebenspraxis ist zu Joh 4, 6 ff gegeben.

wer kann, oder will Jemand in Jeſu' ſelbſt eine Entwicklung annehmen, die ihn dem Universalismus entgegenführte? Das dürfte die Löſung ſein. Vgl. zu Matth P. 249. In unſrer Stelle iſt der Tadel gegen die Jünger universalistisch und die ſpäteren Ergänzungen dienen nur dazu das noch zu accentuieren.

Vs. 60 ich gehe um meinen Vater zu begraben. Laſſ die Toten . . . begraben vgl. zu Matth P. 145.

X, 1 ſonderte er aus von ſeinen Jüngern zweiundsiebzig. Die Schwankung der Leſart ſiebzig oder zweiundsiebzig hängt mit der Frage des Universalismus oder des Judaismus in der Tendenz des Evangelisten beziehungsweise Jeſu' ſelbſt auf das Engſte zuſammen. Bei den ſiebenzig Boten dachte ein mit jüdiſchen Vorſtellungen¹ vertrauter Leſer ſofort an die ſiebzig Völker, die es auf Erden geben ſollte, wie im Targum zum Hohenliede die Worte: „Deine Liebe iſt beſſer als Wein,“ weil der Zahlwert des Wortes Wein (יין) gleich ſiebzig iſt, ſofort dahin gedeutet werden, daſſ ſie bedeuten: Gott liebt Israel mehr als die ſiebenzig Völker der Erde, d. h. als alle Völker. Ähnlich wird die Menſchheit als aus ſiebzig Völkern beſtehend dargeſtellt im Targ Jon Deuter 32, 8.

Weit ſchwieriger iſt es die Zahl zweiundsiebzig zu verſtehen. Auf die ſiebzig Älteſten, zu denen noch Eldad und Medad Num. 11, 16, hinzugenommen wären,² um zweiundsiebzig auszumachen, kann man ebenſo wenig zurückgreifen als auf die Zahl der Mitglieder des Synhedrions, welche überdies mit Einſchluss des Präſidenten einundſiebzig betrug, weil die Thätigkeit dieſer Sendboten mit der der Älteſten nicht die mindeſte Ähnlichkeit hat.³

Der Schwierigkeit der Zahldeutung entſpricht die Schwierigkeit der Deutung der Rede, die jetzt innerlich widerſpruchsvoll, urſprünglich ſtreng judaistisch war und dann in universalistischem Sinne

¹ Vgl. darüber Steinschneider Zeiſchrift der deutſchen morgenl-Geſellſchaft 57 P. 474ff und Krauß in Stades Ztschr für AT 1899. P. 1. Poznanski ib 1904 P. 301.

² Lightfoot verweiſt auf Ibn Ezras' Note zu Num 11, 25 der wie Raſchi ſich auf Sifre bezieht. Die erörterte Frage iſt die, warum nur ſiebzig Älteſte beſtimmt werden, da doch von jedem Stamme ſechs, alſo im Ganzen zweiundsiebenzig auſerleſen ſind, ſo daſſ zwei Stämme nur mit fünf Gliedern im Synhedrium ſind. Die beiden übrig bleibenden ſind dann Eldad und Medad, an denen ſich die Geiſtesmitteilung durch andauernde Weiſſagungsgabe äußert. Ihre Weiſſagung iſt dann im Targ Jeruſ und Jon zu finden. Ihre Auſſchließung, ſo daſſ nur ſiebenzig übrig bleiben, erfolgt durch eine Art Gottesgericht. Der Urſinn der Stelle im Numeribuche iſt die Ableitung ſowohl des Synhedriums, als auch die der Prophetie von der Geiſtesmitteilung, die Moſe gab. Obergericht und Prophetie, beides moſaiſch vermittelt und begründet!

³ Darum hilft auch Jadajim III, 5 nicht, wo R. Sim'on ben 'Azzai von zweiundsiebzig Älteſten redet.

überarbeitet ist. Diesen Universalismus zeigt Vs. 8 der Befehl, alles zu essen, was man ihnen vorsetzt,¹ denn damit ist gegeben, dass die Abgesandten auch bei Nichtjuden zu missionieren haben, während die ausgesandten Zwölf Matth 10, 5 die Heiden und die Samaritaner nicht aufsuchen sollen. Da Lukas die Aussendungsrede aus Matth 10 teilt und in 9, 1—6 die Zwölf bei Juden, 10, 1—16 aber die Siebzig oder Zweiundsiebzig bei Heiden wirken lässt, so steht man vor der Frage, ob er in seinen Quellen zwei Aussendungen fand, eine die der Zwölf, die zweite die der Siebzig oder Zweiundsiebzig, und diese Frage wird man bejahen müssen, sonst macht man Lukas zu einem selbständigen Erfinder.² In der zweiten Aussendung sollen die Boten vorbereitend zu jedem Orte gehen, wohin Jesu' selbst zu gehen vorhatte 10, 1. Das bezieht sich parallel mit Matth 10, 23 auf Judenpredigt, während Vs. 8 daneben die Heidenpredigt voraus setzt. Hier bietet die Zweiquellentheorie, in der J. Weiss die Lösung findet, keine Hülfe. Wohl aber zeigt sich ein Lichtstrahl in diesem Dunkel, wenn man die Zahl Siebzig oder Zweiundsiebzig textkritisch prüft.

Zweiundsiebzig haben die beiden alten Syrer, Syrsin und Syrcr, — dagegen hat die jüngere Schicht, — also Pesch Phil und Hrs — siebzig. Das zeigt das jüngere Alter der letztern Lesart in der syrischen Kirche. Den altsyrischen Text bezeugt weiter der Armenier, Hieronymus und Augustin Consens 2, 54, die Altlateiner aceg¹g² Rehdig Clemens Recogn I, 40 und damit übereinstimmend die Griechen BDMR (über den Tischendorf sagt, es folge aus seinem index capitum) nebst 1 und 42 sowie Dial c Marc bei Origen I, 806, 828 und Epiphanius Adv Haer I P. 50 = Dind. I P. 337 und das memph Mspt F 1^c, das im Lukas am nächsten zu memph B steht.³

Dies Zeugnis wiegt darum so schwer, weil es zeigt, dass in der syrischen Reihe die Zweiundsiebzig das ältere ist. J. Weiss findet die Zweiundsiebzig „erheblich besser“ bezeugt.

Aber es soll aufgewogen werden durch 8 und die Mehrzahl der Uncialen, zu denen sich der Memph gesellt, (in dessen Mspt F 1 die dritte Hand aber 72 nachgetragen hat), woraus wir entnehmen, dass die Siebzig im alexandrinisch-ägyptischen Texte standen.⁴ Dazu kommt

¹ Vgl. Galat 2, 11, 1 Korinth 10, 27. Petrus nahm in der Speisefrage eine schwankende Mittelstellung ein, die Matth 15, 15 begründet, eine Stelle, die dann mit Act 10, 11 schwer zu vereinigen ist.

² Das thut Feine, wenn er schreibt: „Wenn mit der Aussendung der 70 Jünger Luk 10, 1 ein Hinweis auf Heidenmission gegeben ist, so rührt derselbe von Lukas her, in der Aussendungsrede nötigt uns nichts über jüdische Verhältnisse hinauszugehen“. Letzteres ist gegenüber Vs. 8 und Galat 2, 11 aber entschieden unzutreffend.

³ So in Hornes Introduction I P. LXXXV.

⁴ Aus ihm hat es dann auch der Äthiope.

Ulfilas und die Altlateiner bñq, so wie Irenäus II, 32, 4, Tertullian adv. Marc 4, 24 und mehrfach Eusebius.

Hier liegt das Schwergewicht auf Irenäus, der diesmal gegen Syrsin steht, welchem andererseits die Clementinischen Recognitionen sekundieren. Daraus ist zu schliessen, dass die doppelte Lesart vor 180 schon da war, denn die Änderung eines ursprünglichen ἐβδομήχοντα, dessen Sinn so durchsichtig ist, in ἐβδομήχοντα δύο, mit dem man Nichts zu machen weiss, ist in einer späten Zeit schwer denkbar, ἐβδομήχοντα δύο muss älter als Irenäus sein. Dann ist mit der Zahl der Codices für die eine oder andre Lesart hier nicht durchzukommen, und wir sind darauf angewiesen das Echte aus inneren Gründen zu divinieren.

Jedermann weiss, warum die alexandrinische Übersetzung des alten Testaments auf zweiundsiebzig Gelehrte zurückgeführt wird. Es waren aus jedem Stamme Israels sechs Arbeiter auserlesen, und diese Vorstellung ist in einer Zeit gebildet, wo die zwölf Stämme längst nicht mehr existierten. Unsre zweiundsiebzig sind nach demselben Prinzip gebildet, es sind an jeden Stamm Israels sechs Boten gerichtet. Diese sechs für jeden Stamm bilden auch die Voraussetzung für die oben aus Sifre (Raschi) mitgeteilte Erörterung. Wer eine bessere Erklärung hat, der mag sie geben. Ist nun die Rede ursprünglich jüdisch-particularistische Parallele zur jüdisch-particularistischen Aussendung der Zwölf gewesen, und hat sie neben ihr gestanden, so verlangt die particularistische Tendenz die Zahl Zweiundsiebzig, die also aus innern Gründen das Original sind. Lukas hat sie beibehalten, — sonst wären sie in B Syrsin etc. nicht da — obwohl er die Rede universalistisch umgebildet hat, denn die Zweiundsiebzig ist für den Universalismus¹ nicht absolut störend. Nachdem aber die universalistische Fassung sich durchgesetzt hatte, ist von zweiter Hand vor Irenäus die Siebzig hergestellt, die sich besser schickt, und die eben darum niemals in Zweiundsiebzig hätte verwandelt werden können. Da diese aber noch jetzt wirklich vorliegt, so muss sie ursprünglich d. h. lukanisch echt sein, und so lautete der Text in der Vorlage des Lukas.

Wie diese lautete zeigt aber auch noch der Anfang des Satzes
 ܡܬܬܪܥܝܢ ܠܗܘܢ ܕܝܠܕܢܐ ܕܝܠܕܢܐ ܕܝܠܕܢܐ et post hoc segregavit a
 discipulis suis

ܠܝܬܝܢ ܕܝܠܕܢܐ ܕܝܠܕܢܐ ܕܝܠܕܢܐ alios LXXII et misit eos etc.
 Das segregavit ist wie ἀπορίζειν Luk 6, 22 absondern, von den andern auslesen. Es deckt weder ἀπέδειξεν, als etwas vorstellen, zu etwas

¹ Dass die Siebenzig und die Zweiundsiebzig oft durcheinandergelassen werden lehrt die oben angeführte Sammlung Steinschneiders.

machen, den Erwählten, Ernannten öffentlich als solchen vorstellen (Pape s. v.), noch ἀνέδειξεν, das proklamieren bedeutet, wirklich genau. Wie kommt es nun, dass Altlateiner wie a e mit Syrsin genau stimmend elegit haben? Wie kommt es dass Syrsin nicht καὶ ἐτέρους hat, sondern bloß ἐτέρους, wobei ihm BLE 33 und der Memph assistieren? Nach Syrsin hat er vorher Jünger, und zwar zwölf, aus einer grösseren Schaar von Schülern (ܡܬܬܠܡܕܝܢܐ) ausgelesen, jetzt liest er nochmal zweiundsiebzig aus. Ješu' wird im Zusammenhange mit einer grossen Schülermenge gedacht. Dies Wort „von seinen Schülern“ (ܡܬܬܠܡܕܝܢܐ ܡܢ) hat Syrcrt gestrichen, Pesch. aber zum Beweis seines Alters erhalten, das auch trotz seiner Änderung aus Hrs erkennbar ist, welcher bietet אודע מרא יסוס איה תלמידיו שובעין = designavit Dominus Jesus etiam discipulos suos septuaginta. Wie er hat auch Clemens Recog I, 40 alios LXXII probatissimos discipulos. Dagegen ist Philox ganz gräcisiert.

Eben dies „ex discipulis suis“ ist nun bei allen Griechen verschwunden und damit die Spuren des Urtextes verwischt. Ich vermute als vor Lukas liegende Darstellungsform zwei Auslesen aus der grossen Jüngerschaar, deren Aufträge beide auf Juden beschränkt waren. Es folgte dann die Umbildung in das Universalistische bei Lukas, der aus seiner Vorlage aber die Zweiundsiebzig behielt, daher sie noch jetzt in Syrsin u. s. w. erscheinen. Nach Lukas ist die alte Zahl in Siebzig geändert und so mit der universalistischen Tendenz in besseren Einklang gebracht. Für die Einzelauslegung ist durch die doppelte Strömung in der Darstellung die Richtung gewiesen.

Vs. 5 in welches als das erste Haus ihr eintretet, Syrsin, Syrcrt also εἰς ἣν δὲ εἰσέλθῃτε οἰκίαν πρῶτην, λέγετε statt πρῶτον λέγετε. Der Sinn der Syrer ist: Tretet in das erste beste Haus ein und grüsst. Die Griechen¹ sagen dagegen: Wenn ihr in irgend ein Haus kommt, so ist eure erste Pflicht zu grüssen. Dies ist selbstverständlich und darum nichtssagend, aber in Pesch, Philox, Hrs auf Grund des ihnen vorliegenden Textes eingestellt. Mit Syrsin aber gehen die Altlateiner, und zwar erstens buchstäblich c, in welchem das eingeklammerte primum ungehöriger Nachtrag ist: quamcunque primam domum introieritis, [primum] dicite, zweitens sachlich ab Rehd in quamcunque primum domum intraveritis dicite (Rehd b stellen um domum primum), wonach auch der Vulgatatext verstanden werden sollte: in q. dom. intraveritis primum, dicite! Arm Ulf und Memph gehen mit den Griechen. Zur Sache vgl. Matth P. 116.

¹ Ausgenommen ist D, wo εἰς ἣν ἀν δε εἰσέλθῃτε. πρῶτόν οἰκίαν λεγετε steht, während in d das πρ. überhaupt fehlt. Daher hat Blass Anstoss genommen. Syrsin löst das Problem, da er zeigt, wohin das πρ. gehört, das in den Text von D einzuschieben kein Grund vorlag, das also alt und getilgt ist.

Vs. 10 ihre Plätze = πλατείας αὐτῶν, nicht αὐτῆς wie die Griechen einstimmig haben. So Syrsin, während Syrcrt αὐτῆς ausdrückt und Pesch wie abed keines von beiden hat. Die Lesart des Syrsin wird von Arm bezeugt, der gedruckt $\overline{\text{lp}}$ hat, aber handschriftlich wird auch $\overline{\text{lg}}$ = eorum überliefert. Diese richtige Lesart ist bisher übersehen worden und in Ulf und Memph nicht vorhanden.

Vs. 11 auch den Staub der an unsern Füßen haftet. Die Griechen und ihr Gefolge setzen zu ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν. Das ist nach der Erläuterung zu Matth P. 178 nicht nur überflüssig sondern sachlich schief. Es fehlt in Syrsin Syrcrt, — die jüngeren Pesch Philox Hrs haben es. Durch den unrichtigen Einschub ist dann das Textgefüge erschüttert, das εἰς τοὺς πόδας ἡμῶν = دحايم Syrsin, Syrcrt Pesch Hrs Philox ist partiell gestrichen, und nun lautet es in Δal Hieron ganz geglättet: καὶ τὸν κοριορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν ἀπομασσομεθα, aber der Sinn wird schief. Auch das ὑμῖν am Schlusse und das noch schlechtere in vos, ist sachlich ungehörig, es fehlt in Syrsin Syrcrt, die den Text noch richtig verstanden. Dass der Staub ein Zeugnis für die Missionsarbeit der Jünger im Weltgerichte sein wird, erklärt den Fortgang, dass es „am Tage des Gerichtes“ Sodom besser geht, als diese Stadt. Das steht im besten Zusammenhange, man verbinde so: Die Sendboten sollen, wo sie nicht aufgenommen werden, auf die öffentlichen Plätze gehen, und sollen sagen: „Den Staub schütteln wir ab und wisset, dass ihr (der Stadt) das Königreich Gottes nahegekommen ist.“ Das ist der Auftrag an die Jünger, zu deren Belehrung dann zugesetzt ist, dass es der so gekennzeichneten Stadt dereinst schlimmer ergehen wird als Sodom. Dann ist zu interpungieren: und spricht: „Siehe auch den Staub . . . , schütteln wir ab, vielmehr aber wisset, dass . . . nahe gekommen ist das Königreich der Himmel“. Wahrlich ich (Ješu') sage euch (nämlich den Zweiundsiebzig Abgesandten), dass es Sodom u. s. w. Dann schliesst sich auch das — sonst unerklärliche — Wehe über Chorazin u. s. w. richtig an.¹ Die Aussendungsrede war ursprünglich judaistisch, jene Orte hatten Ješu' abgewiesen, ihrer erwähnt verurteilend Ješu' am Schlusse der Instruktion. Es ist schon zu Matth P. 199 bemerkt, dass Lukas die alte Verbindung erhalten hat, und eine Doppelung des Dictums vorliegt.

Vs. 15 steige hinab bis zur Unterwelt, so = καταβήσῃ BD

¹ Joh. Weiss sieht sich zu dem Urteil gedrängt, dass dies Wehe nach einem „rein äusserlichen Gesichtspunkte ungeschickt“ eingefügt sei. Ich selbst habe Matth P. 199 im Lukas noch keinen Zusammenhang erkannt. Hier lege ich den Versuch vor in der Lukasstelle einen zusammenhängenden Sinn zu gewinnen.

nebst Syrcrt ܦܕܡܬ als fem. zu ܕܡܬ und Arm ܡܝܓܒܐ. Dagegen hat καταβιβασθήσῃ 8A Syrsin Pesch Philox ܦܕܡܬܕܬܕܬܐ, das also vom syrischen Standpunkte nicht das jüngere ist.¹ Dabei ist noch ὑψωθήσῃ, ὑψώθῃς ἡ und ἡ ὑψωθεῖσα schwankend, so dass sich die Textfragen von Matth 11, 23 hier wiederholen, die wir wie dort unentschieden lassen müssen. Dort gieng Syrcrt mit k, und beide führten auf einen absonderlichen (fürbittenden) Grundsinn, hier hat Syrsin denselben Text wie im Matth Pesch, so dass Syrsin in sich selbst schwankt. Die Herausgeber des griechischen Textes Lachmann, Tischendorf, Westc. H. haben, jeder nach seiner Art, beide Stellen identisch ediert, Blass hat sie verschieden gestaltet, im Matth liest er: Καὶ σὺ K. μὴ ξῶς οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ ξῶς ἡδου καταβήσῃ, im Luk dagegen x. s. K. ἡ ξῶς οὐρ. ὑψώθῃς ξῶς ἡδ. καταβιβασθήσῃ, während die handschriftlichen Zeugnisse fast absolut identisch sind.² Die Lösung des Problems liegt jenseits der Textkritik. — Ich frage mich, ob das καταβιβάζω neben καταβαίνω nicht aus Einfluss der Sept. Ezech 31, 16—18 sich erklärt. Die Stelle harrt noch der Lösung.³

Vs. 17. Ich vermute, dass die fehlenden Worte dem Sinne nach waren: „Auch die Dämonen sind uns unterworfen durch deinen Namen und gehorchen uns“. Der Grund hierfür ist, dass neben subjacent nobis in nomine tuo a in b erscheint etiam daemonia in nomine tuo nos audiunt. Syrsin wird subjacent et audiunt als Vorlage gehabt haben.

Vs. 19 ich gebe euch Gewalt, also δίδωμι (so auch Marcion) nicht δέδωκα, welches reflektierte Korrektur ist, denn um die Vs. 17 beschriebenen Wirkungen zu erzielen, müssen die Zweiundsiebzig schon Macht empfangen haben. Da nun aus δέδωκα nicht δίδωμι werden kann, so hat Syrsin Syrcrt Pesch mit ܠܒܬܐ Recht, und auf ihrer Seite steht D al nebst Justin Dialog 76 δίδωμι ὑμῖν und c do vobis. Das Alter der syrischen Lesart bestätigt Philox, die zu ܠܠܬܐ = δίδωμι am Rande ܕܬܐ = δέδωκα nachträgt, wogegen der hellenisierende Hrs das Perfektum ausdrückt. Blass hat richtig δίδωμι ediert. Dafür lesen 8B δέδωκα, sie enthalten also Reflexion, nicht unbefangene Überlieferung.

Vs. 21—22 vgl. die Erörterungen zu Matth 11, 25. Das εὐδοκία ἔμπροσθέν σου ist hebr. נָפֵחַ d. h. belieben, womit רְעוּיָא קְרַם Trg Richt. 13, 23 zusammen zu halten ist. — Im Unterschiede zu Matth

¹ Syrisch ܦܕܡܬܕܬܕܬܐ ist für καταβιβάζεσθαι auch Jer 31, 22 Sym. gebraucht. Ich finde es bei Field aber nicht.

² Die Altlateiner ab haben mit demergeris im Luk καταβιβασθήσῃ bezeugt.

³ Der Memph mit ܥܪܥܒܝܐ im Matth und mit ܥܡܢܐܥܥܒܝܐ im Luk verhilft auch nicht zur Entscheidung.

sagt Lukas ἡγαλλιάσατο ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ wie SD, Altlateiner abc al Syrsin, Syrert, Pesch, Philox, Hrs Memph¹ und Arm bieten. Das schliesst sich an die jüdische Ausdrucksweise „im Geiste der Prophetie“ oder „im heiligen Geiste reden“ an, welche bedeutet „in Folge einer Inspiration“ reden. Zu Matth ist bemerkt, dass das blossе ἐν (τῷ) πνεύματι unjüdisch ist. Das blossе τῷ πνεύματι lesen aber AΔ alf und Ulfilas. Blass ediert danach ἡγαλλιάσατο τῷ πνεύματι καὶ εἶπεν, wie f spiritu, qđ wenigstens in spiritu, ausdrücken. Stellen wir die griechischen Mustercodices zusammen so hat:

ND ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ

Β τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ

ΑΔ τῷ πνεύματι ὁ Ἰησοῦς, Ulf svegnida ahmin. Marcion. Ich halte diese Schwankung für das Ergebnis dogmatischer Korrektur. Ješu' als Sohn, soll nicht vom heiligen Geiste inspiriert erscheinen, vgl. 1, 41, 67; 2, 25, 27 wie er in 8D al erscheint. Die Vollendung der Korrektur zeigt ΑΔ, nach deren Texte er in seinem Geiste = in seinem Innern jauchzte, die mittlere Stufe hat B, der zweideutig im ersten wie im letzten Sinne verstanden werden kann, da Ješu' Geist ein heiliger ist. Aber man wünschte doch ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ zu finden, was nicht dasteht Mrk 2, 8; 8, 12.

Wenn man hier sieht, wie eine Stelle, in der man eine der Orthodoxie zuwiderlaufende Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ješu' und dem heiligen Geiste fand, modifiziert worden ist, so wird auch Luk 4. 1 begreiflich, wo Ješu'

ἦγρετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ 8BD

ἦλθετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον ΑΔ

nachdem er vorher πλῆρης πνεύματος ἁγίου geworden war. Danach wäre er in **8BD** von dem Geiste in ihm zum Herumziehen in der Wüste bestimmt, nach **ΔΔ** von diesem Geiste in die Wüste geführt. Es wäre des Herrn eigener Geist gewesen, der ihn geleitet hätte.

Dem gegenüber steht nun Syrsin mit:

ܕܝܚܐ **ܡܬܦܪܟܐ** **ܠܗܘܢ** **ܕܥܐܝܢ** **ܡܬܝܒܐ** = und es leitete
ihn die (fem) heilige Geist und führte ihn hinaus zur Wüste,²
was Pesch in **ܕܝܚܐ** **ܕܥܐܝܢ** **ܡܬܝܒܐ** = und leitete ihn die (fem)

Geist zur Einöde

und Philox in **ארוחא קאמא ונחל** = und er wurde
geleitet im (durch den) Geist zur Wüste (so auch Arm) verändert

¹ Aber Codex C von Hrs bei Lewis-Gibson P. 234 lässt רוקושא weg und drückt nur ἐν πνεύματι aus. Ebenso liegt es bei den Memphiten, die Mehrzahl hat es, aber Cod Γr lässt es aus, und eine Glosse in B sagt, im arabischen Texte fehle es.

² Man wird erinnert an die Ausdrucksweise des Hebräerevangeliums ἄρτι ἐλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπένεγκε μέ εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ Origenes in Joh. Tom II, 6.

hat, welche Variationen sich in den Altlateinern widerspiegeln. Dabei geht aber der Memph mit Syrsin, denn er hat ohne Varianten $\sigma\tau\omicron\varsigma \alpha\theta\omicron\lambda\alpha \mu\chi\epsilon\mu\eta\eta\eta\alpha \epsilon\eta\psi\alpha\theta\epsilon$ = $\kappa\alpha\iota \eta\gamma\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\nu \tau\omicron \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \epsilon\iota\varsigma \tau\eta\nu \xi\rho\eta\mu\omicron\nu$, nur fehlt bei ihm das $\tau\omicron \tilde{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$. — Der äusserlich treibende Geist ist verinnerlicht, aus der Lesart der Griechen, die in Philox aufgenommen ist, wäre später nie die des Syrsin hergestellt worden, dessen aktive Wendung durch Pesch gesichert ist. Also ist hier in Syrsin ein uralter Text erhalten, der mit den vorangehenden Worten, von dem Ješu' nach der Taufe erfüllenden heiligen Geiste nicht schlechthin zusammenpasst. Eine Störung deutet dann auch die syrische Konstruktion mit \simeq statt mit dem Accusative an, wobei das $\text{ܠܝܫܘܥ ܕܡܝܚܝܐ ܕܥܝܕܝܐ}$ des Syrsin von Pesch durch Streichung des \simeq geändert ist. Es sind hier zwei verschiedene ursprünglich nicht zusammenhängende Erzählungsstücke aneinander geheftet worden, die doppelte Erwähnung des Geistes einmal in Ješu' das andre Mal ausser ihm lehrt das. Der Text des Ulf jah tauhaus was in ahmin in aupidai stimmt zu SBD.

Hält man den gegenwärtigen Matth 4, 1 gegen diesen Lukastext, so steht er auf jüngerer Stufe, er hat passiv $\eta\gamma\epsilon\tau\omicron$ statt des aktiven $\eta\gamma\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ Syrsin Memph, und weiter leuchtet im Lukas noch durch, dass Ješu' in der Taufe den Geist empfing, der in ihn eingieng, so dass er nach der Taufe seiner voll war, was Matth hat fallen lassen. Dass es aber eine Darstellung gegeben hat, nach welcher der Geist in Ješu' eingieng, lehrt das $\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\varsigma\eta\varsigma$ in dem zu Matth P. 47 mitgeteilten Fragmente des Hebräerevangeliums. Die Vorstellung vom Geiste in der Taufgeschichte ist verschieden von der des nach Angabe von 2 Könige 2, 16 treibend gedachten Geistes. Noch Mrk 1, 12 hat das starke $\epsilon\kappa\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota$ aus alter Form erhalten, während Johannes diesen ganzen Stoff unverwendet lässt.

Vs. 22 wer kennt den Sohn ... den Vater. So Syrsin, wogegen Syrcrt und Pesch das $\tau\iota\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron} \upsilon\iota\acute{\omicron}\varsigma \dots \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\eta\rho$ genau ausdrückt. Dies $\tau\iota\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ giebt zu denken. Hat Syrsin den echten Lukastext, oder ist er nach Matth geändert? Und wenn $\tau\iota\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ echt lukanisch ist, warum ist es gegen Matth von Lukas geändert und was soll es im Unterschiede von Matth besagen? Falls es aber eine nachlukanische Redaktorenänderung sein sollte, was wurde bezweckt? Die Kommentare schweigen. Die Stelle ist im Kampfe gegen die Marcioniten strappaziert worden vgl. Matth P. 199. Gehört dies $\tau\iota\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ in die Reihe der Änderungen?

Vs. 23—25 vgl. zu Matth 13, 16 — Vs. 25 da er dies sagte nahte sich. So auch Syrcrt, nur hat er und da = ܐܘܕ , wo Syrsin einfach da = ܐܢ hat. Pesch gleicht das mit den Griechen aus, woraus sich ergibt, dass der ältere Text in Syrsin und Syrcrt vorliegt,

den die Lateiner mit *et haec eo dicente ecce surrexit beff²i* Rehd r¹ partiell bestätigen. Die Analogie geht soweit, dass b mit Syrsin kein et hat, das in f wie in Syrcrt steht. — Es ist am Anschlusse, der schlecht passt, redigiert worden.

Vs. 27 über die vierfache Gliederung Herz, Seele, Kraft, Bewusstsein vgl. zu Matth 22, 37 und Mrk 12, 30. Alle Texte sind aus der Septuaginta mit *διάνοια* interpoliert, nur Syrsin ist im Matth rein geblieben.

Vs. 29. Und wer ist mein Nächster = *rea'*. Zu Matth P. 293 ist gezeigt, dass vom jüdischen Standpunkt aus diese Frage möglich, ja nötig war. Der Samariter ist gewählt, weil sein Volk den Juden verächtlich und verhasst war. Sirach sagt 50, 26: Das närrische Volk, das in Sichem wohnt und kein Volk ist, und aus Joseph B. Jud II, 12, 3, Arch XX, 6, 1 ergibt sich für die Zeit des Claudius noch dieselbe Feindschaft.

Vs. 30 ist durch einen Schreibfehler — eine grosse Seltenheit in der Handschrift — entstellt. Lies nach Pesch *ܡܬܝܢ ܡܠܟܐ ܕܥܠܐ* statt *ܡܬܝܢ ܕܥܠܐ*. Syrcrt hat *ܡܬܝܢ ܕܥܠܐ*, aber überfallen ist spezifisch *ܕܥܠܐ* Payne-Sm. s. v., und da Syrcrt hier dem griechischen *λησταῖς περιέπεσον* angeähelt ist, so muss man die alleinstehende Lesart von Syrsin Pesch für original halten.² Dies um so mehr, als beide Vs. 36 mit Syrcrt stimmend *ܕܥܠܐ* verwenden um das *τοῦ ἐμπεσόντος* auszudrücken.

Nach dem Beweise, dass wirklich der Begriff „Nächster“ = *rea'* nicht den des Mitmenschen deckt, auf den ich soeben verwiesen habe, muss ich die Bemerkung von J. Weiss hier als unzutreffend ansehen, in der er sagt: „Die Erzählung scheint an einem Beispiel zeigen zu wollen, wie ein Samariter unter Umständen sich mehr wie *rea'* benimmt, als ein Priester und Levit, dass es also unrecht ist ihnen (vgl. Matth 5, 43) den Titel des *πλησίον* zu versagen. Eine genaue Parallele dazu Luk 17, 16.“ Es ist schon zu 10, 1ff, darauf gewiesen, dass Ješu' Stellung zu den Samaritanern in unsern Evangelien widerspruchsvoll gezeichnet ist.

Vs. 39 zu den Füßen Ješu', wo die Griechen *sBDal* und danach Syrcrt und Pesch *τοῦ χορίου* haben, worüber zu Luk 7, 13 gehandelt ist.

¹ Ich entlehne r aus Wordsworth-White, es ist der Codex Usserianus 1 in Trinity College, Dublin, herausgegeben von T. K. Abbott Dublin 1884. Er ist vielfach defekt.

² Aus ihr ist die Lesart des Hrs *ܡܬܝܢ ܥܠܝܐ ܕܥܠܐ* hervorgegangen, da *ܡܬܝܢ ܕܥܠܐ* erwachsen sein dürfte. Er zeugt so indirekt für die syrische Textform in Syrsin.

Vs. 40 meinetwegen, ܐܠ in Syrsin Syrcrt, — aber in Pesch gestrichen, — wäre also οὐ μέλει σοι περὶ ἐμοῦ ὅτι. Blass führt auch Tatian dafür an, aber im Codex Fuld P. 64 Ranke fehlt es ebenso wie im arabischen Texte P. 52 Ciasca, doch steht es im armen Ephraem P. 91 ܩܠܘܒ ܠܗ, war also sicher altsyrischer Text, der bei allen Griechen geschwunden ist. Stehen nun hier Syrsin mit Syrcrt. und Ephr allein, so ist die Weglassung der Worte in

Vs. 41 μεριμνᾷς — χρεῖα in Syrsin breit gestützt durch die Altlateiner. Denn übereinstimmend mit Syrsin lesen:

Martha Martha, Maria optimam (e bonam) partem sibi elegit, quae non auferetur ei (illi) ab eff² (dieser ab ea statt ei vgl. AΔ) i Rehd.

Einen Schritt weiter führt c mit: Martha Martha, [sollicita es et conturbaris erga plurima], Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea, was sich wieder als eine leichte Erweiterung von D erweist: Μάρθα, Μάρθα θορυβάζῃ [= d turbas te]. Μαρία τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἢ οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς. Hier zeigt sich das θορυβάζῃ als ältere Textstufe, die nur den Sinn „beunruhigt sein, aus der Ordnung kommen“ hat, vom „Sorgen“ aber noch nichts sagt. Man fragt sich, wodurch sie beunruhigt ist, und darauf antwortet Syrcrt: Durch die Bedienung Jesu, der das Zuviel der Bewirtung ablehnt.¹ Er lautet:

ܟܘܝܬܒܐ ܕܗܥܐ ܟܬܝܒܐ ܟܬܝܒܐ Martha, Martha, cura mea
et tur-

ܟܬܝܒܐ ܕܐܕܝܐ ܕܡܥܐ ܕܡܥܐ batio de me est penes te
de multis.

ܟܬܝܒܐ ܡܥܐ. ܟܠܕܝܐ ܡܥܐ ܕܡܥܐ Unum vero necessarium
est. Maria partem etc.

Das wird aber in Pesch nicht angenommen, wo dafür erscheint:

ܕܡܥܐ ܕܗܥܐ ܟܬܝܒܐ ܟܬܝܒܐ AΔ al Μάρθα Μάρθα μεριμνᾷς καὶ
θορυβάζῃ

ܡܥܐ ܕܡܥܐ ܟܬܝܒܐ ܕܐܕܝܐ ܕܡܥܐ περὶ πολλὰ, ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεῖα
ܟܠܕܝܐ

ܟܬܝܒܐ ܟܬܝܒܐ ܡܥܐ ܡܥܐ Μαρία δὲ τὴν ἀγαθὴν μερίδα
... ἀφαιρεθήσεται ἀπ' αὐτῆς

Martha, Martha, du sorgst und beunruhigst dich
wegen vieler (Dinge), eines ist es aber, das nötig.

Maria aber hat das gute Teil etc.

was dem griechischen von AΔ und der meisten bis auf das [δὲ] entspricht, das Syrcrt grade hat, in dem der Sinn von den Mühen der Bewirtung gefallen, und der Gedanke geistlich gewendet ist. Übrigens

¹ Da zeigt sich der Punkt, auf welchen die bekannte Erläuterung, es handle sich um Vereinfachung der Bewirtung, sich mit gutem Rechte berufen kann.

ist evident, dass Syreret *τορβάζη* fand, denn er translitteriert es mit *ⲧⲟⲓⲁⲗ*, das in den syrischen Originallexicis keinen Platz gefunden hat, ähnlich wie *ⲙⲱⲓⲃ* für *θάροσι* Mrc 6, 59 im Syrsin, wogegen Pesch *θοροβάζη* las, denn *ⲧⲟⲓ* ist auch Mrc 5, 38 dafür gesetzt.

Neben diesem verbreiteten Texte nimmt sich nun der Text in *SB* so seltsam aus, dass ihn Scrivener¹ II, 350 für eine Travestie erklärt hat. Er lautet:

Μάρθα Μάρθα μεριμνᾷς καὶ θοροβάζη περὶ πολλὰ, ὀλίγων δὲ χρεῖα (S om χρεῖα) ἐστὶν ἢ ἑνός. Μαρίαμ (S Μαρία) γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς. Das γὰρ in Μαρίαμ γὰρ ist dabei sinnlos.

An der Hand der andern Zeugen aber löst sich der Text dahin auf, dass *ὀλίγων* ... *ἢ ἑνός* zwei verschiedene Lesarten sind, die in *SB* neben einander gestellt und durch *ἢ* verknüpft und neben einander möglich gemacht sind. Denn es lesen

1) *ὀλίγων χρεῖα ἐστὶν* — ohne *δε* — der Hrs *ⲙⲁⲣⲧⲁ ⲛⲟ ⲧⲟⲓⲁⲗ*,¹ der Arm *ⲙⲁⲣⲧⲁ ⲛⲟ ⲧⲟⲓⲁⲗ* *ⲧ*, der aber *ⲙⲁⲣⲧⲁ ⲙⲁⲣⲧⲁ* vorsetzt, so dass seine Phrase lautet *ἀλλ' ὥδε ὀλίγων χρεῖα ἐστὶν*, was deutlich auf die Bewirtung geht.

2) *ἑνός δὲ ἐστὶν χρεῖα* *AD* und die Masse, Hieron porro unum est necessarium, unius est opus q, unum est autem opus f, was im Zusammenhange mit Maria's Hören und Erwählen des guten Teiles die geistige Deutung fordert. Beides kombiniert ergibt, — abgesehen von *γὰρ* — den Text von *SB*, und der ist alexandrinisch, weil er im Memph Äthiopen und am Rande der in Alexandrien gearbeiteten Philoxeniana erscheint. Jener fand: *ὀλίγων δὲ ἐστὶ χρεῖα ἢ ἑνός, Μαρία δὲ* — aber in Mspt auch *γὰρ* — der Äthiope bietet: *et paullulum sufficit vel unum etiam. Et Maria also auf Bewirtung bezogen*² — und die Philox hat am Rande: *ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖα ἢ ἑνός*, im Texte aber nur *ἑνός δὲ ἐστὶν χρεῖα. Μαρία δὲ*. Keiner hat *γὰρ*, aber in den memphitischen Msp *BD*¹ etc. erscheint *γὰρ*, und um das Siegel unter die Tatsache der Contaminierung zu drücken schreiben die memph Mss *D 2.4°* beides neben einander *ⲁⲉ ⲓⲁⲣ*. Brauchen wir weiter Zeugnis? Und wo bleibt der neutrale Urtext von *SB*? Nur Westcott-Hort haben den Text von *SB* ediert, aber den von *D* an den Rand gestellt, Lachmann, Tregelles, Tischendorf 1859 lassen das *ὀλίγων ἐστὶν χρεῖα* und das *γὰρ* fallen. Blass folgt Syrsin und den Altlateinern, gegen alle Griechen einschliesslich *D*. Er accepetiert also praktisch meinen Satz, dass die Vereinigung der

¹ In den Targumhandschriften ist es oft *ⲧⲟⲓⲁⲗ* geschrieben.

² Auch sein wiederholtes *astadawala* bedeutet bedienen, Zimmer einrichten, *ἐτοιμάζω* Matth 26, 17.

Altlateiner mit Syrsin alle Griechen unter Umständen aufwiegt, und ich kann mich über diese Einsicht nur freuen. Der Einschub dürfte einer homiletisch erläuternden Rede entstammen, die in der Form etwa von AΔ Syrcrt in den Text kam und dann veredelt ist, indem $\theta\omicron\rho\omicron\beta\acute{\alpha}\zeta\omega$ eingesetzt und der Sinn vertieft wurde. Die Richtung für diese Vertiefung war aus Matth 6, 33 zu entnehmen, aber ohne den Einschub leistet der Text in Syrsin dasselbe und mehr, obwohl man in die Irre geht, wenn man die häusliche Geschäftigkeit für wertlos hält gegenüber der Versenkung in das Göttliche, sie ist neben ihr auch nötig, wir sind eben keine Vögel unter dem Himmel. Viele pietistisch gerichtete Leute wissen sich daneben mit den Dingen dieser Welt sehr wohl einzurichten, und sie thun recht daran.

XI 1—4 Im Gebete des Herrn zeigt die innersyrische Entwicklung, dass der kürzere von Syrsin bewahrte Text in Syrcrt Pesch und Phil durch den Zusatz $\text{ܠܐ ܕܝܗܝܠܐ ܕܡܝܢ ܡܪܝܥܐ}$ = sondern erlöse uns vom Bösen¹ und die Pesch noch durch weitere Zusätze erweitert ist. Die natürliche Tendenz der Spätern konnte nur auf Ausgleichung nicht auf Streichung gehen, der kürzeste Text hat das Präjudiz der Echtheit für sich. Daraus erklärt sich, dass die letzte syrische Form in Pesch und Philox auch das „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf der Erde“ aufgenommen hat, das Syrsin Syrcrt nicht hat.² Ebenso begreift sich daraus, dass für das einfache „Vater“ des Syrsin nebst SBL 1. 25. 57 al die jüngeren Zeugen, Syrcrt Pesch Philox eingestellt haben: Unser Vater der im Himmel.

Mit Syrsin hält den älteren syrischen Text der Armenier, nur hat er „Vater unser“ statt des blossen „Vater“, und daneben hat er die Anknüpfung mit „und“ erst in Vs. 4. Seine wesentliche Differenz ist die, dass er nicht sagt „und auch wir erlassen“ sondern $\text{ܩܕܝܫܐ ܠܗ ܕܡܝܢ ܡܪܝܥܐ}$ = „denn auch wir“. Mit Recht sagt J. Weiss, dass diese Form „denn auch wir vergeben“ = ܟܝܐܢ ܕܡܝܢ ܡܪܝܥܐ gewiss keinen Realgrund angeben soll, sondern zu zeigen bestimmt ist, dass die Bedingung der Sündenvergebung Matth 6, 14 erfüllt ist. — Dann aber ist ܕܡܝܢ ܡܪܝܥܐ höchst verkehrt und vom Übel, und siehe da Syrsin und Syrcrt haben es nicht, während es in Pesch und Philox zu Unrecht eingesetzt ist, denen der heutige armenische und memphitische Text folgt.

¹ Der alte Ausdruck war wohl $\text{ܠܐ ܕܝܗܝܠܐ ܕܡܝܢ ܡܪܝܥܐ}$, denn er ist in Philox erhalten, in Pesch aber in das currentere ܡܝܢ ܡܪܝܥܐ geändert. — Die Altlateiner haben sämtlich diesen Zusatz, aber cb Aur Rehd ff² schreiben libera, f erue, i eripe, und so der Corbejensis bei Bianchini, also wohl ff¹. Hieronymus hat das nicht, und Augustin erklärt es für ungehörig.

² Von den Altlateinern hat a nur: fiat voluntas tua, be Rehd aber setzen zu: in coelo et in terra, ff² cfi Aur haben dann vollständig sicut in coelo et in terra.

Und hier ist auch D im Einklange mit den Altsyrern, er schreibt ohne γάρ so: ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφείμεν.

Aber im Übrigen ist D unzweifelhaft (meist aus Matth) erweitert durch πάτερ + ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, denn Lukas schreibt οὐρανός im Singular, weiter durch ἀγιασθήτω ὄνομά σου (so ohne τὸ) + ἐφ' ἡμᾶς,¹ dann durch die Bitte um das Geschehen des göttlichen Willens. Sodann hat er das τὸ καθ' ἡμέραν nach Matth in σήμερον verwandelt und am Schlusse wie Syrcrt Pesch al ἀλλὰ ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ zugesetzt. Das sind willkürliche Gewaltthaten wie im Geschlechtsregister Luk 3, 23, und diese geben ein schlechtes Präjudiz für den einleitenden Satz in D, den Blass aufgenommen und P. XLI damit verteidigt hat, dass ihn Lukas aus Rücksicht auf die Johannesjünger in seiner ersten Ausgabe nicht geschrieben, dann aber in der zweiten Ausgabe in Rom, wo diese Rücksicht wegfiel, hinzugefügt habe. Welch unwürdige Diplomatenmotive werden hier dem Evangelisten zugeschrieben, an einer Stelle, wo er die erhabene Lehre vom Gebete übermittelt! Sein Zusatz: ὁ δὲ εἶπεν· ὅταν προσεύχησθε μὴ βατταλογεῖτε, ὡς οἱ λοιποὶ (! welche?) δοκοῦσιν γάρ τινες (!), ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται, ἀλλὰ προσευχόμενοι λέγετε· πάτερ ἡμῶν ὁ κτλ. ist mit Matth 6, 7 identisch. Das οἱ λοιποὶ statt des ἐθνικοὶ der Masse und des οἱ ὑποκρίται von k Syrcrt und B ist unverständlich, und auch Blass lässt es im Dunkel.² Ist aber der Rest der Erweiterungen in D aus Matth, so besteht der Schluss zu Recht, dass auch dies aus Matth stammt, und dass dabei der Sinn concinn ist braucht Niemand zu verwundern, da Matth selbst ebenfalls concinn ist. Indessen οἱ λοιποὶ und τινὲς nebeneinander ist jedenfalls unlogisch, οἱ λοιποὶ wären alle Menschen, τινὲς dagegen einzelne Leute.

Aber beteten denn die Heiden wirklich mit so vielem Geplapper? B Syrcrt und k sagen: wie die Heuchler, — ist das von der Hand zu weisen? Ist es aus Vs. 6 Matth P. 123 entlehnt und für die ἐθνικοὶ eingesetzt? Das Plappern der Heiden im Gebete wäre doch auch einmal nachzuweisen, die Untersuchung homerischer Gebete und der bei den Tragikern zeigt diesen Fehler grade nicht, wohl aber ist in den Orphicis eine sinnlose Namenfülle vorhanden.³

¹ Das steht in irgend einem Zusammenhange mit Marcions Form ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς, die bei Gregor von Nyssa (De orat. Dom 737) durch καὶ καθαρῶς ἡμᾶς erweitert erscheint. Das spricht auch nicht grade für Reinheit des Codex D, wie J. Weiss richtig gesehen hat.

² Ein Übersetzungsfehler, wie er bei der Annahme, dass das Original כְּהִינִי war, das οἱ λοιποὶ bedeute, statuiert wird, ist für mich unglaublich.

³ Paul Stengel die griech. Cultusaltert. 2 Aufl. 1898 P. 72. = Hdbch. d. Altww. von J. v. Müller V, 3.

Dazu Orphica und die Parallele im Bacchusgebet Ovid Metam IV, 11.

Die fehlende Bitte vom Willen, war bei den Syrern auch mit der Pluralform: Es mögen deine Willen (ܡܚܬܝܒܝܢ) geschehen im Umlauf. So wird sie in den Acta Thomae (Wright Apocryphal Acts of the Apostles P. 313) angeführt, und ich stelle dazu das für Notfälle¹ gekürzte jüdische Gebet Berach 29^b: Thue deinen Willen (רצונך) im Himmel droben und gieb Ruhe des Geistes denen die dich fürchten unten, thue was dir wohlgefällt und sei gesegnet Jahve, der du ein Gebet erhörst. — Dass diese Bitte fehlt ist theologische Reflexion, Luthers „Gottes guter und gnädiger Wille geschieht wohl ohne unser Gebet“ zeigt den Gedankengang, und aus Reflexion fehlt auch der Schluss: „Sondern erlöse (ῥῥῶσαι) uns vom Bösen“, denn die Erlösung vom Bösen ist durch Gott in Ješu' ein für allemal vollzogen. Col 1, 13; 1 Thess 1, 10, 2 Thess 3, 3; 2 Tim 3, 11; 4, 17. So nach Holsten.² Schon Augustin erklärt das Fehlen der dritten Bitte aus Reflexion des Lukas: Ostendens ergo Lucas tertiam petitionem duarum superiorum esse quodammodo repetitionem, magis eam praetermittendo facit intelligi. Enchirid 116. — Übrigens mag man sich hier entscheiden, wie man wolle, in jedem Falle zeigt sich eine unschier unglaubliche und für unser historisches Gewissen ganz entsetzliche Willkür in der Widergabe der wichtigsten Herrenworte. Wo soll man trauen, wenn man hier — und in den Abendmalsworten —, die Schwankung handgreiflich vor sich hat! — Auf die Änderung Marcions braucht man nicht einzugehen, seine Form τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον zeigt die dogmatische Umbildung.

Vs. 5—11. Der Sinn der Frage ist: Niemand wird, wenn er aus so besonderem Grunde selbst Nachts gestört wird, den bittenden Freund abweisen. Also bittet u. s. w. Dazu passt aber der Satz: Wenn er wegen der Freundschaft ihm nicht giebt, so wird er wegen der Zudringlichkeit = ܡܚܬܝܒܝܢ (es deckt ἀναίδεια) aufstehen“ nicht mehr völlig, er geht weiter und betont, dass auch die letztere wirksam ist, setzt aber dabei den Fragesatz voraus. Wenn nun aber die Altlateiner ciff² Rehdig Aur r schreiben: non possum surgere et dare tibi. At (et Rehdi g i Aur) ille si perseveraverit (+ plus ff²) pulsans, dico vobis, etsi non dabit illi surgens propter amicitiam (eo quod amicus ejus est iff² Rehd, Aur sit) verumtamen propter

¹ Die Kürzung der Gebete in der Not, das Furchtgebet صلاة الخوف, ist auch dem moslimischen canonischen Rechte bekannt, was jedoch hier nicht weiter verfolgt werden kann.

² Über die Zeugen für und gegen das Fehlen handelt eingehend Scrivener Introd⁴ II 279. Wer das aufmerksam studiert, wird die Erkenntnis gewinnen, dass die Masse dessen, was englische Kritiker „evidence“ nennen, d. h. Zeugnisse an sich ohne weitere Beleuchtung, nicht zum definitiven Schlusse führt.

importunitatem (improbitatem autem iff² Rehdig) etc. — so ist der Fragecharakter des Vorangehenden verkannt, und der Gedanke arg entstellt. Diese Lateiner fassten den Text so: Wenn Jemand seinen Freund, um von ihm Brote zu leihen, nächtlich stört, der Freund aber ablehnt ihm zu öffnen, so wird, wenn der Abgewiesene trotzdem fortfährt zu klopfen, der Freund wenn nicht aus Liebe so doch um den Zudringlichen los zu werden, seinen Wunsch befriedigen. — Praktisch angesehen, wäre das weitere Klopfen höchst bedenklich, es giebt auch andre Mittel um nächtliche Störer loszuwerden als das ihren Wunsch zu befriedigen. Ob der „Freund“ nicht eines davon angewendet hätte? Diese lateinische Fassung ist ein alter aber unglücklicher Versuch die Darstellung, die nicht glatt verläuft, plausibel zu machen. Sie hat keine andre Zeugen für sich, denn der armenische Text des Wosgan ist unecht und nach dem Lateinischen, wie Zohrab bemerkt, interpoliert. Er lautet *Է տալ քեզ: + եթէ նա ստիպեցէ քախելով ÷ տեղի ձեզ* d. i. et dare tibi + si ille sollicitat pulsando ÷ dico vobis etc. Blass hat das Lateinische durch *ῥάκεϊνος ἐὰν ἐπιμείνῃ χρούων* zurückübersetzt und seinem Lukastexte einverleibt.

Vs. 11. Syrsin und Syrcrt drücken das sich als erklärende Glosse zu *τίνα* manifestierende *τὸν πατέρα* nicht aus, das Pesch und Philox nachtragen, so dass bei ihnen die Konstruktion entsteht: quis vero ex vobis est pater, qui etc.¹ Das Glied vom Brote und vom Steine, das Syrsin Arm B Sahid Altlat. ffzi Rehd so wie Marcion weglassen, ist in Syrcrt Pesch Philox nachgetragen, die mit *ⲛⲁⲔ* etc. auf eine Stufe gebracht, d. h. nach Matth 7, 9 vervollständigt sind.² Dabei zeigt sich grade *ⲛ* als besonders gefeilt, denn er hat *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν αἰτήσῃ τὸν πατέρα*, während D noch den unfertigen Zustand mit *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν ὁ υἱὸς αἰτήσῃ ἄρτον* aufweist. So ist B durch *τὸν πατέρα*, und durch schlichtes *ὁ υἱὸς* statt des notwendigen *ὁ υἱὸς αὐτοῦ* verunstaltet, *ⲛ* aber interpoliert und zurecht gefeilt. Wer hat den Mut hier *ⲛ* und B für Copien eines Textes auszugeben? Nein! *ⲛ* ist ganz besonders schlecht geglättet worden, statt: Welcher Vater giebt dem Sohne Schlechtes,“ bildet er: Welcher Sohn empfängt Schlechtes. Damit ist das Tertium comparationis verloren. Ich setze den Text des Marcion aus Epiphanius hier bei, da er abgesehen vom *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* den Sinn klar macht: *τίνα γὰρ ἐξ ὑμῶν [τὸν πατέρα, was zu tilgen ist] υἱὸς αἰτήσῃ ἰχθὺν καὶ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν*

¹ Diese Konstruktion liegt den Arm zu Grunde, dessen *ga* nach *τίνα* geändert ist. Sein Urtext war *ⲛ ⲛⲉ 'h ḏḏḏ ḏḏḏ [ḏḏḏ] ḏḏḏḏḏḏ ḏḏḏ ḏḏḏ = quis ex vobis pater (quem) quaerit filius ejus etc.*

² Das zeigt sich auch darin, dass nicht *ἀντὶ ἄρτου* steht, so dass es mit *ἀντὶ ἰχθύος* nicht parallel wird, sondern dies mit *ἀντὶ* abgesondert in der Mitte steht.

ἐπιδώσει αὐτῷ, ἢ ἀντὶ τοῦ σκορπίου; εἰ οὖν ὑμεῖς (πονηροὶ ὄντες — mir sehr zweifelhafter Echtheit) οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ — wo sich dann von selbst ergänzt οἶδε διδόναι δόματα ἀγαθὰ, wie Syrsin es bietet. Der Schluss vom menschlichen Vater auf den himmlischen ist klar und Jesu' Betrachtungsweise und Lehrart angemessen.

Vs. 13 der Vater im Himmel verstehen Gutes zu geben. Hier haben ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει BAΔ aber Ⲉ ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ δώσει, wodurch der Gedanke sich ändert. Mit Ⲉ gehen einige Altlateiner pater vester de coelo dabit bff²c.

Andrerseits hat e mit pater vester dabit bonum datum das ganze ὁ ἐξ οὐρ. gar nicht, und Rehd. hat pater vester celestis. Ferner haben statt des „Gutes geben“ ⲈBAΔ al einmütig trotz des Unterschiedes in ὁ ἐξ οὐρανοῦ und ἐξ οὐρανοῦ den Text δώσει πνεῦμα ἅγιον, worin qf Aur folgen, während die Altlateiner bonum datum bccf² und bona data a² aufweisen. Ganz verschoben ist der Memph, da er quanto magis pater (= ὁ πατήρ) dabit spirt. set. in coelo (ⲫⲉⲙ ⲧⲫⲉ), woneben dann etliche Mss wieder de coelo (ⲉⲃⲟⲗⲉⲙ ⲧⲫⲉ) zeigen, und das stimmt halb mit dem Texte der Sahiden ⲡⲧⲱⲉⲓⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲓⲱ ⲧⲡⲉ = pater vester ... de coelo.

Ganz anders steht aber D, der den heiligen Geist nicht hat, sondern πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὸν δόμα τοῖς αἰτουσιν αὐτόν schreibt.

So ergeben sich zwei Formen, deren eine eine Secundärkorrektur enthält, und diese letztere steht grade in Ⲉ, der auch das πονηροὶ ὑπάρχοντες mit D al und Marcion in ὄντες; gewandelt aufweist, nämlich

I a πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτουσιν αὐτόν.

b πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ κτλ, was der Syrcrt genau so hat, während die Pesch ὁ πατήρ ὑμῶν ἐξ οὐρ. bietet.

II πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὸν δόμα τοῖς αἰτουσιν αὐτόν.

Der Ausdruck ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ ist schlechthin unerhört und unsinnig, — er sei denn marcionistisch gedacht, so dass der Vater aus dem Himmel, der gute Gott ist, der den spiritus salutaris, wie Marcion Christus „mit Vorliebe“ nannte, geschickt hat. Vrgl. Harnack Dogmengeschichte² I, 235. Dass der Ausdruck nicht ertragen wurde, zeigt die leichte Änderung der zweiten Form mit ἐξ οὐρανοῦ in ⲈLX. 33 Syrcrt Pesch bccf² Sahid, die aber sicher eine sekundäre erleichternde Lesart ist, um den unfassbaren Ausdruck zu beseitigen. Denn dieser ist durch die doppelte Stütze von B und Genossen so wie von D gehalten, obwohl diese für πνεῦμα und δόμα wieder auseinandergehen. Dieser Umstand weist auf ein sehr hohes Alter

der Lesart, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu den marcionitischen Änderungen gehört. Ihr steht, da sich in der syrischen Reihe Syrcrt und Pesch als zur Stufe von **8** gehörig erwiesen haben, Syrsin gegenüber, dem Arm und Altlateiner verwandt sind. Sein ܐܕܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ lautete griechisch: πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐν (τῷ?) οὐρανῷ διδόναι ἀγαθὸν τοῖς αἰτούσιν αὐτόν.¹ Dem gegenüber ist D wegen seines ὁ ἐξ οὐρανοῦ inficiert, wegen der richtigen Logik des Schlusses aber mit Syrsin Arm und Altlateinern als guter Zeuge für den echten logischen Sinn zu verwenden. Dieser war: Wie ihr — schlecht seiend — euren bittenden Kindern gute Gaben gebt, um wie viel mehr wird der Vater im Himmel denen, die ihn bitten, Gutes geben. Das πνεῦμα ἅγιον hat hier Nichts zu thun. Wie das οὐδὲ ὁ υἱός Matth 24, 36 eine monarchianische Emendation ist, die in **8BD** eingedrungen ist, so haben wir hier eine marcionistische Perversion zu erkennen, die Origenes I, 213, III 650 nicht hat.¹ Die deutlichste Contaminierung zeigt der Baseler Äthiope, der, „die gute Gabe des Heiligen Geistes“ combiniert, aber daneben ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ausdrückt.

Vs. 15 von den Pharisäern wie Matth 12, 24 ist in Pesch beseitigt, aber es wird bezeugt von Syrcrt bff²i Rehd, und war somit altsyrisch-altlateinisch. Das Memph Mspt **8** hat gar „unter den Juden“. Das ܬܢܝܥܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ist ganz farblos, und der Lukastext auch in Vs. 14 und 16 höchst schwankend und darum sichtlich geklittert. Über das Zeichenfordern vgl. Matth P. 209.

Vs. 19 austreibe aus euren Söhnen. Das ist in meiner Ergänzung aus Syrcrt genommen, da der Raum es verlangt und der Gebrauch des Wortes šide für Dämonen die Identität der Texte zeigt. Die Ausdrucksweise wird so straffer, aber diese Syrer stehen vorläufig mit ihrem Texte allein. Syrsin ergänzt lautet:

ܐܕܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
[ܐܕܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ]
[ܐܕܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ]
ܐܕܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

¹ Das ܐܕܢܐ erlaubt sowohl (οἷε) διδόναι zu fassen also auch ὁ δώσει, letzteres aber fügt sich nicht in den Zusammenhang. Bakhuyzen in Bat. Ac 1903 P. 217 erschliesst aus Origenes πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ δώσει τοῖς αἰτούσιν αὐτόν. Sachlich richtig, ist diese Form doch dem bonum datum etc. der Zeugen nicht wirklich gerecht geworden, es fehlt das Objekt der Vergleichung.

² In Syrcrt steht ܐܕܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ, doch wird dadurch die Zeile auf 16 Buchstaben gebracht, was zu viel ist.

Vs. 23 der zerstreut ein Zerstreuen d. i. zerstreut sehr, aber es fehlt das Objekt, da in Syrsin ein Wort unentziffert geblieben ist. An dieser Stelle hat **ⲥ** **ⲥⲁⲟⲣⲛⲓⲛⲓ** **ⲙⲉ**, dies **ⲙⲉ** aber ist auch in L, 33, Memph **ⲡⲁⲣⲟⲩ** **ⲙⲙⲟⲓ** **ⲉⲃⲟⲗ** = zerstreut mich und in Altlat gat wirksam, der a me zusetzt. Ich wage nicht zu bestimmen, was hier in Syrsin fehlt, ein **ⲙⲉ** = **ⲗ** scheint mir nicht passend.

Vs. 28 das **ⲙⲉⲛⲟⲩⲛ**, in Philox durch **ⲗⲁⲙ** **ⲉ** qualvoll in den Text gepresst, fehlt in Syrsin Syrcrt Pesch Hrs Arm und den Altlat abfzig und wird in Dal zu **ⲙⲉⲛⲟⲩⲛⲉ**, das auch der Memph aufweist. Man lese die Erzählung ohne das **ⲙⲉⲛⲟⲩⲛ** und prüfe die rhetorische Wirkung. — Mit **ⲙⲉⲛⲟⲩⲛ** ist der Sinn: Nein vielmehr — nur verdeutlicht.

Vs. 29. In Syrsin, Syrcrt und Pesch zeigen sich Verschiedenheiten, das **ⲕⲉⲗⲉⲓ** = „des Himmels“ das Syrsin allein hat, fügt sich nicht ein, der Text bleibt fraglich. Marcion hat die alttestamentliche Anspielung auf Jona, Nineve, die Königin von Saba und Salomo also Vs. 29—33 velbstverständlich streichen müssen, er behielt nur **ἡ γενεὰ αὕτη, σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ**. Was liegt nun hinter dem Syrsin, der **οὐ δοθήσεται τοῦ οὐρανοῦ** hat, da wir eben in dem **ὁ ἐξ οὐρανοῦ** marcionistischen Einfluss gesehen haben? Weiter, ist das Fehlen von Vs. 32 in D eine Nachwirkung der marcionistischen Streichung, wie das **ὁ ἐξ οὐρανοῦ** solche Nachwirkung ist? Blass cancelliert den Vers.

Vs. 33—36 Syrsin hat **οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον** nicht, es ist Glosse aus Matth 5, 15, wie man aus Syrcrt sieht, der es nachträgt, aber anders einrangiirt als Pesch. Es fehlt noch jetzt in Syrsin Arm LΓΕ 1, 69. 118. 131. 209. Blass hat es mit Recht weggelassen. Wo bleibt der neutrale Urtext in **ⲥB**? — Sie erweisen sich auch im Folgenden als schlecht revidiert, denn der logische Bau erfordert als Obersatz die Sentenz: Die Leuchte des Leibes ist das Auge. Dem wird die Anwendung untergeordnet: Wenn dein Auge also lauter ist — so ist dein Leib erleuchtet. So liest Syrsin, Syrcrt, und Blass hat mit Recht so ediert. Dem gegenüber steht Pesch mit: Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge, was den logischen Aufbau verschlechtert, und mit ihr geht darin Dd Memph Hieron, während der Arm auf der andern Seite das dein überall gestrichen hat. So entstehen drei Formen, die streng logische ist die erste, die beiden andern sind schlechter:

1 Syrsin Syrcrt **ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός. ἔταν ὁ ὀφθ.**
σου κτλ.

2 D Pesch **ὁ — — σου ἐστὶν ὁ — σου — ὁ ὀφθ.**

3 Der Arm der σου gar nicht hat. σου κτλ.

Ganz principlos sind dagegen BA, die **ὁ λύχνος τοῦ σωμ. ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός σου** bieten und dann das σου weiter führen. Dieser Stufe gehört

dann die Philox an. Das ist verkehrt, entweder muss τοῦ σωματός
 σου nach ὁ σφθ. σου gelesen werden, oder das σου muss beide Male
 fallen. Das bestätigt Ⲙ, der wie B schreibt, in dem aber dann durch
 Punkte das σου getilgt ist, so dass er nun mit der griechischen Masse
 stimmt, die ihrerseits durch die Altsyrer gestützt wird. So spiegeln
 die Syrer die ganze Entwicklungsreihe der Griechen ab. Der Arm
 steht selbständig daneben. Weiter ist εἰς κρυπτήν oder κρύπτην zu
 betrachten, das einen dunklen Gang, eine Krypta bedeutet. Ist
 es dann wahr, dass Niemand der ein Licht anzündet es in einen
 dunkeln Gang, eine Krypta setzt? Gebraucht er es da nicht ganz
 notwendig? Die Syrer haben dafür ἐν κρυπτῷ, denn Syrsin setzt
 𐩦𐩣𐩪𐩥, Pesch 𐩦𐩣𐩪𐩥, Syrcrt aber mit 𐩦𐩣𐩪 𐩰𐩢𐩬𐩥𐩰 = in loco
 occulto, wie der Fuld hat, scheint mir εἰς κρυπτήν vor Augen zu
 haben, und so auch der Memph mit 𐩠𐩢𐩰𐩠𐩢𐩰 = locus absconditus
 und der Arm mit 𐩠𐩢𐩰𐩠𐩢𐩰 = an einem Geheimplatz. — Die
 Lateiner mit in absconso (abscondito) stimmen mit Syrsin. Soll
 dem gegenüber das griechisch fast ausnahmslos überlieferte εἰς κρυπτήν
 original sein, oder ist ἐν κρυπτῷ zu lesen?

Für den sicher schwer durch Überarbeitung arg verdorbenen Vs. 36 thut statt ihn kurzer Hand mit Blass für unecht zu erklären eine eingehende Untersuchung Not. Die Syrer zeigen uns die Stufen:

I Syrsin hat *יְהִי כְּנֹר הַלְּבָנִית הַזֹּאת וְיִשְׁרָף*
וְיִשְׁרָף יְהִי כְּנֹר הַלְּבָנִית הַזֹּאת וְיִשְׁרָף = etiam
 corpus tuum ergo, cum non est in eo lucerna, quae illuminat, est
 obscuritas. Sic cum lucerna tua illuminata est, illuminat te. — Da-
 mit stimmen fast buchstäblich qf. Jener liest: Si ergo corpus tuum
 lucernam non habens lucidam obscurum est, quanto magis cum lucerna
 luceat, in lu . . . minat te; — in f steht: si enim corpus quod in te est
 lucernam non habuerit lucentem tibi, tenebrosa [sic!] est, quanto
 magis autem lucerna tua fulgens lucebit tibi. — Alle drei sind ver-
 dorben, bilden aber trotzdem einen Typus, es fragt sich, ob dieser
 herzustellen ist.

II Pesch כדורא כדורא: אמר לי כדורא כדורא: כדורא כדורא
= si vero totum corpus tuum lucidum est, neque in eo pars aliqua
obscuritas, erit illuminatum totum, sicut lucerna flammâ suâ illuminat
te. Abgesehen von ἀστραπή, wofür hier כדורא = تاج d. h. das Er-
glühen, der Brand steht, ist das die verbreitete griechische Form,
die weil in Pesch aufgenommen und in der Philox dem Griechischen
noch schärfer angeglichen, bei den Syrern die jüngere Form sein
muss. Das bildet ein Präjudiz gegen ihre Originalität. Sie erscheint
bei Hieron, dem Arm und Memph und bildet den zweiten ebenfalls
verdorbenen Typus, der jeder Erklärung spottet.

III Syrsin hat Vs. 35 $\kappa\iota\omega\mu\alpha\ \kappa\alpha\lambda\iota\ \iota\omega\mu\iota\ \lambda\alpha\mu\ \kappa\alpha\mu\theta\iota^{35}$
 $\gamma\alpha\rho\ \gamma\alpha\rho\ \iota\omega\mu\alpha\ \text{---}\ \kappa\alpha^{36}$ [Syrsin $\alpha\omega\ \gamma\alpha\rho\omega$] $\mu\iota\ \gamma\alpha\rho\omega\ \gamma\alpha\rho\iota$
 $\cdot\ \kappa\alpha\mu\iota\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\alpha\rho\omega\ \alpha\omega$ = Sis igitur cautus ne forte lux quae in
 te est obscuretur [Syrsin obscuritas sit]; et si lux, quae in te est
 obscuritas est, obscuritas tua quanta erit. Das ist der dritte Typus
 der anderseits in D dei, aber so vorliegt, dass Vs. 35 fehlt und der
 Satz so anschliesst: . . . $\delta\tau\alpha\upsilon\ \delta\epsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\varsigma\ \eta\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\iota\tau\nu$ (sic!)
 $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ · $\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\omicron\ \varphi\acute{\omega}\varsigma$, $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\ \sigma\omicron\iota\ \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$, $\tau\omicron\ \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \pi\acute{o}\sigma\omicron\upsilon\tau\nu$; Da-
 mit deckt sich ie: cum autem nequa [e excaecat, aber es müsste
 excaecatus sein] fuerit et [e etiam] corpus tuum tenebrosum est [erit i].
 Si ergo lumen quod est [i om] in t e [i add est] tenebrae sunt, tenebrae
 tuae [in te für tuae i] quantae sunt? Dieser dritte Typus hat also
 zwei Formen, in der einen fehlt Vs. 35 ganz, in der andern, Syrcrt,
 steht er, im Schlusse aber gehen Syrcrt und D dei wieder ein-
 trächlich miteinander. Zu dieser Gruppe gehört auch abff².

Wieder sehen wir die Syrer die Stufen der Textentwicklung
 fixieren und zugleich mit qf eine Stufe erhalten, die griechisch zur
 Zeit fehlt. Schrauben wir, um die Vergleichung zu ermöglichen, alles
 in die griechische Form, so haben wir

- I Syrsin qf $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\upsilon$, $\mu\eta\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\eta\ \lambda\acute{\upsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \delta\epsilon$
 $\varphi\omega\tau\iota\zeta\epsilon\iota$, $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$, $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\tau\alpha\upsilon\ \acute{o}\ \lambda\acute{\upsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \delta\epsilon$
 II Pesch NABA $\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\upsilon\ \delta\lambda\omicron\upsilon\tau\nu\ \varphi\omega\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu$, $\mu\eta\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\iota\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$
 $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu$, $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \varphi\omega\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu\ \delta\lambda\omicron\upsilon\tau\nu$ $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\tau\alpha\upsilon\ \acute{o}\ \lambda\acute{\upsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \delta\epsilon$
 III Syrcrt D $\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\omicron\ \varphi\acute{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\ \epsilon\upsilon\ \sigma\omicron\iota$
 $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \pi\acute{o}\sigma\omicron\upsilon\tau\nu$;

I σου φωτεινός, φωτίζει σε

II τῇ ἀστραπῇ φωτίζει σε

III

Angesichts der Tatsache, dass alle drei Typen einen mit $\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\omicron$
 beginnenden Satz haben, sind wir nicht berechtigt diesen Satz für
 unecht zu erklären, wohl aber sehen wir ihn schwer lädiert, ins Be-
 sondere giebt sich das $\mu\eta\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma\ \tau\iota\ \sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu$ als höchst über-
 flüssige Cautel, die sich von selbst verurteilt. Schliesst man sie aus,
 so stehen die beiden ersten Typen so:

- I $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\upsilon\ \omicron\mu\ \omicron\mu\ \mu\eta\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\nu$
 II $\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omega\mu\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\upsilon\ \delta\lambda\omicron\upsilon\tau\nu\ \varphi\omega\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu$ [$\mu\eta\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\iota\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma\ \sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu$]
 I $\epsilon\upsilon\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\eta\ \lambda\acute{\upsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \delta\epsilon\ \varphi\omega\tau\iota\zeta\epsilon\iota\ \omicron\mu$, $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$
 II $\omicron\mu\ \omicron\mu\ \omicron\mu\ \varphi\omega\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu\ \omicron\lambda\omicron\upsilon\tau\nu\ \omicron\mu\ \omicron\mu$
 I $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\tau\alpha\upsilon\ \acute{o}\ \lambda\acute{\upsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \sigma\omicron\upsilon\ \varphi\omega\tau\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\tau\nu$ $\varphi\omega\tau\iota\zeta\epsilon\iota\ \sigma\epsilon$
 II $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\tau\alpha\upsilon\ \acute{o}\ \lambda\acute{\upsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\nu\ \tau\eta\ (B\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta)\ \acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\pi\eta\ \varphi\omega\tau\iota\zeta\eta\ \sigma\epsilon$

Der Gedanke der Form I ist construierbar aber brüchig: Ober-
 satz: Des Leibes Licht ist das Auge; — Subsumption: „Ist dein
 Auge lauter, so ist dein Leib erleuchtet und umgekehrt. — Praktische

Folgerung: Sorge, dass das Licht in dir hell bleibt, und wenn dein Leib ohne erleuchtendes inneres Licht dunkel ist, so wird [umgekehrt], wenn dein (inneres) Licht glänzt, es dir leuchten.“ Die Brüchigkeit am Schlusse leuchtet ein.

Die Form III ist verstümmelt, da die praktische Folgerung fehlt, sie ist aber im Schlusse dem Gedanken nach mit I verwandt, und enthält in Frageform, was in I positiv gewendet ist

{ I Ist dein Leib ohne erleuchtendes inneres Licht dunkel

{ III εἰ το φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος,

{ I so erleuchtet dich umgekehrt, das innere Licht, wenn es strahlt

{ III τὸ σκότος πόσον; d. h. dann ist dir nicht zu helfen.

Der Schluss in D dei hat ein so originales Gepräge wie Matth 6, 23, und die Typen I und II sind so tautologisch, dass man jenen für echt ansehen muss, aber er ist nach ei, die mit Typus I und II stimmen, durch Vs. 35 σκόπει οὖν κτλ. zu vervollständigen. Dann entsteht dieser Text: Ὁ λόγος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός. ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ᾖ καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστὶν, ὅταν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.^a Σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.^b Εἰ το φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος, τὸ σκότος πόσον;^c

a) So allgemein alle drei Typen. b) So ebenfalls alle drei Typen, aber D ist im Widerspruche mit ei gekürzt. c) So D dei, und Matth 6, 23, dem der Typus I d. h. Syrsin qf im Gedanken gleichkommt, aber verwaschen ist. Man vergleiche

i si ergo lumen quod in te est,

f si enim corpus(!) quod in te est [lucernam non habuerit lucentem tibi Glosse¹]

i tenebrae sunt, tenebrae in te quantae sunt!

f tenebrosa(!) est, quanto magis autem lucerna tua fulgens lucebit tibi!

Der Fehler in f steckt corpus quod, aus dem Femin. tenebrosa und der eingeklammerten Glosse ersieht man, dass es heissen sollte: si ergo lucerna, quae in te est, tenebrosa est.

So ist der Ausspruch ein vollkommener und zwar selbständiger Maschal wie Matth 6, 22, seine Verbindung mit Vs. 33 = Matth 5, 15 ist ganz willkürlich und zusammenhangslos. Nicht Matthäus sondern Lukas ist hier der Klitterer. Man fragt sich aber, welche kirchliche Partei ein Interesse gehabt hat, das Wort vom „innern Lichte“ so zu übermalen, wie wir es in den zwei ersten Typen finden, und

¹ Westcott-Hort reconstruieren den Text griechisch, ohne zu bemerken dass das Eingeklammerte ungehörig ist, wie der Vergleich mit ie erkennen lässt. In dem fulgens lucebit am Ende sehen sie eine Wirkung des ἀστράπη φωτίσει σε. — Die Reconstruction von Joh. Weiss erscheint mir noch willkürlicher.

wie diese Übermalung bei den Griechen trotz ihrer tautologischen Unverständlichkeit zu allgemeiner Verbreitung gelangt sein mag. Ist es antimontanistisch? Warum aber ist es im Matthäus ungeändert geblieben? Ist das „böse Auge“ dort speciell vom „Neide“ verstanden, der alles verdirbt und die innere Finsternis bringt, *carpitque et carpitur una, suppliciumque suum est* Ovid. *Metamorph II*, 781. Man mag sich diese Fragen beantworten, wie man wolle, Übermalung, Redaktion, Änderung in **SB** kann nicht gezeugnet werden, es ist nicht eine „primitive Corruptel“, es ist Absicht in der Sache.

Vs. 37 ff. Das Einzelne dieses Stückes ist zu Matth 23 behandelt. Im Ganzen ist es eine sehr unfeine ungeschickte Anknüpfung, das was Ješu' bei Matth in definitiver Schlüssauseinandersetzung den Pharisäern sagt, ihm hier einem Gastfreunde gegenüber in den Mund zu legen und dessen Parteigenossen als Dummköpfe zu bezeichnen. Wie ungehörig das ist und der ursprünglichen Vorlage fern stehend, zeigt sich klar in Vs. 53, wo diese ganze Auseinandersetzung nach Syrsin „vor dem Auge des ganzen Volkes“ gehalten ist, was der Voraussetzung, die hier vorliegt, dass sie im Hause eines Pharisäers beim Male geredet sei, völlig widerspricht. Man begreift schon hier warum in Vs. 53 so stark redigiert ist. — Was die Händewaschung in Wahrheit zu bedeuten hat siehe Matth P. 238. Wäre dies wirklich aus der sogenannten Lukasquelle, — dann wäre diese Quelle recht trübe gewesen. Über ihr Charakteristikum *ὁ κύριος* statt Ješu' Vs. 39 vgl. zu 7, 13. — Auf das Unlogische des *ὁμῶν* in dem *τὸ δὲ ἔσωθεν ὁμῶν* macht Bakhuyzen P. 217 aufmerksam. Ohne das *ὁμῶν* wird Vs. 39 in sich und in seiner Verbindung mit Vs. 40 weit besser.

Vs. 41 Aber was innerhalb euer ist, das gebt in Almosen passt in keiner Weise, das Almosen erscheint hier als Universalmittel, was weder christlich noch jüdisch ist. Keinem Juden würde eingefallen sein, dass unreine Speisen durch Almosen rein werden, keinem Christen, dass Speisen unrein sind, nach dem Ješu' das Wort Matth 15, 11 gesprochen hat. Die Unklarheit des Wortlauts und des Gedankens hat Joh. Weiss gut gesehen, aber nicht beseitigen können. Schon die alten Zeugen suchen zu korrigieren. Arm hat *εἰς αὐτὸν ἑλθόντων ἑλθόντων* = *ἀλλ' ἄγε τὰ δέοντα*(!) *δὲ δότε ἐλεημοσύνην*, was die Sache zu einem Loskaufstarif macht, und Cyprian I, 113, 374 leistet sich: *Qui fecit quod est intus, fecit et quod foris est. Verum date eleemosynam et ecce vobis omnia munda.*¹ Hier

¹ Damit ist über Blass, der Vers 41 so liest: *πλὴν ὅτε ἐλεημοσύνην καὶ πάντα καθάρᾳ ἐστὶν ὁμῶν* das Urteil gegeben. Das ist als Grundtext einfach sachlich unmöglich.

haben wir eine Almosenlehre, die noch über 12, 33 hinausgeht, während Philox nach dieser Stelle sagt ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ d. h. aber das was ist gebt als Almosen, worin ihm der Memph beistimmt. Da im Zusammenhange τὰ ἐνόντα nur den Inhalt der Schüsseln bezeichnen kann, so ist auch Syrsin kein Retter, sein ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ = das was ist innerhalb von euch, könnte höchstens den Besitz in den Häusern beabsichtigen, sonst müsste man sagen sie sollen ihren Raub und ihre Schlechtigkeit als Almosen geben, dann werde Alles für sie sein, und das ist doppelt schief.

Vs. 42 Sollte der Ausspruch, man möge das Verzehnten von allem Grünzeug nicht unterlassen (Matth 23, 23) wirklich echt sein?

Vs. 44 Gräber, die ihr nicht sehet für ἄδεια, das aber Syrcrt weglässt. Das Verhältniß der alten Syrer ist dies:

| | |
|--------|--|
| Syrsin | ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ |
| Syrcrt | ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ om om om ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ |
| Pesch | ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ |
| Syrsin | ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ |
| Syrcrt | om ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ (!) ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ |
| Pesch | ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ om ܠܡܥܢ ܕܡܥܬܐ ܕܡܡܦܐ |

| | | | | | | | |
|--------|------|-------|----|------------|------|--------|----------|
| Syrsin | quia | estis | om | monumenta, | quae | non | videtis, |
| Syrcrt | quia | estis | om | monumenta | om | om | om |
| Pesch | quia | estis | ut | monumenta | quae | ignota | |

| | | | | | | | | |
|--------|----|---------|----------|---------|--------|-----|--------|---------|
| Syrsin | et | homines | ambulant | desuper | illis | et | non | scitis |
| Syrcrt | et | homines | ambulant | desuper | vobis, | non | sciunt | |
| Pesch | et | homines | ambulant | super | ea | et | non | sciunt. |

Hier legen Syrcrt und Pesch jeder an seinem Teile Zeugnis für Syrsin ab, denn das in ihm Schwierige: quae non videtis wird durch Streichung wegen der Schwierigkeit, die Syrcrt wahrgenommen hat, als echt erwiesen, der das quae ignota in Pesch zu streichen keine Veranlassung gehabt hätte. Alle drei Zeugen verwerfen aber περιπατοῦντες, sie postulieren καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐπάνω αὐτῶν (Syrcrt ὑμῶν) περιπατοῦσι καὶ οὐκ οἶδατε (Syrcrt Pesch οἶδασιν). In sich allein betrachtet hat der auf syrischem Boden älteste Text des Syrsin diese Bedeutung: Ihr seid Abgrundgräber (zu Matth P. 328), ohne es selbst zu wissen, und die Menschen wandeln darüber ohne dass ihr es merkt, was entweder bedeutet, sie verunreinigen sich an euch, oder sie gehen achtlos vorüber. Ihr aber merkt das nicht, also entweder, dass sie durch euch unrein werden, oder dass sie sich um euch nicht kümmern. Diese zweite Alternative ist indessen unwahrscheinlich, und statt οὐκ οἶδατε wird οὐκ οἶδασιν richtig sein.

So ist Vs. 41 und 44 genügend undeutlich, man fragt, ob durch den Verfasser oder einen Redaktor. Der erstere hat aber jedenfalls die Verantwortung für die geschmacklose Einlegung dieser pharisäerfeindlichen Rede in eine Tischunterhaltung bei einem Pharisäer und die wo möglich noch sonderbarere Weiterführung durch die Zwischenbemerkung eines der Schriftgelehrten, wie der Syrsin Syrcrt Pesch für νομιζὸς schreiben¹, dass Ješu' durch seine Worte auch sie, nämlich die Schriftgelehrten beleidigt. Man sagt, es werde der Laienpharisäer und der Lehrstand pharisäischer Richtung geschieden, aber das ist schief, denn wenn die Pharisäer als solche getadelt werden, so sind die pharisäischen Rechtsgelehrten von selbst inbegriffen. In dem Worte: Damit beleidigst du auch uns, kann ich keine so tiefe Kenntnis des jüdischen Lebens erblicken, dass man sie dem Lukas kaum werde zutrauen dürfen, wie Joh. Weiss angiebt.

Vs. 46 zu δοξάζοντα und βαρεῖα vgl. die Note Matt 23, 4; — das τοῖς φορτίοις fehlt mit Recht in Syrsin Syrcrt und a, die ea haben, was syrischen Idiotismus für gänzlich Weglassen ist, das Dbq zeigen.

Vs. 47—48 setzt sich der zu 41 und 44 aufgezeigte Mangel an Logik im Verhältnis zu Matth 23, 29 fort, dem keine Exegese abhilft. Es fehlt jeder überhaupt mögliche Gedankengang, wenn die Worte mit Joh. Weiss so gefasst werden: Sie wollen ein Zeugnis ablegen, dass ihre Väter die Mörder waren, nur deswegen erhalten sie die Denkmäler dieser Schandthaten in gutem Stand, weil sie diese ἔργα billigen. Wenn sie wirklich die Propheten ehrten, sollten sie die Schande ihrer Väter der Vergessenheit preisgeben. . . Der Billigung jener Schandthaten habe ich euch geziehen, denn sie haben getödtet, ihr aber bauet (und setzt so ihr Werk fort). — Das ist für mich völlig verschroben, und nur ein Beweis für die Unmöglichkeit hier richtigen Gedankenfortschritt zu entdecken. Dabei ist nun aber die Lesart, auf der diese Auffassung ruht, wesentlich identisch von den Griechen, Lateinern, Memphiten, Pesch Syrsin und Philox so wie vom Arm geboten. Eine Differenz ist, dass mit BSD Vs. 48 auch Syrsin nur καὶ ὑμεῖς οἰκοδομεῖτε hat, wie auch der Memph in einer Reihe von Mss bietet. Dagegen setzt Pesch mit vielen andern αὐτῶν τὰ μνημεῖα hinzu, was dann in memph Mss und in den Arm eingedrungen ist. Es ist eine richtige Erklärung, die es möglich macht den wirklichen scharf ironischen Sinn zum Bewusstsein zu bringen, aber der Zusatz ist nach Vs. 47 nicht nötig sondern eine Erleichterung.

¹ Für dies τις τῶν γραμματέων, wie statt τῶν νομιζῶν die Syrer lesen, zeugt der griechische Text selbst Vs. 53, wo als die von Ješu' Beleidigten die Pharisäer und γραμματεῖς genannt sind.

Der Sinn ist in Wahrheit dieser: Ihr seid ganz wie eure Väter, und stimmt ihrem Thun und Treiben zu, denn jene schlugen die Propheten todt, und ihr schafft die Gräber dazu, jene sind die Mörder, ihr die Todtengräber. Von Schmücken und Ehren der Gräber ist gar keine Rede. Das ganze ist Umarbeitung aus Matth. Sucht man einen wirklichen Zusammenhang zwischen Vs. 46 und den Folgenden, so kann es nur der sein: Ihr Schriftgelehrten bildet das Gesetz kleinlich weiter, dabei sargt ihr den Geist der Propheten aber ein, ihr seid wie eure Väter, sie tödteten, ihr begrabt die Propheten. Sollte aber Lukas solche Vorstellungen gehegt und combinirt haben, und dafür diese schwierige Form gewählt haben? Wenn er sie hatte, so ist er jedenfalls nicht verstanden, denn den eben gedeuteten Text vermochte die Schule, der D¹ entstammt, nicht zu fassen und darum korrigiert sie ihre Vorlage so verkehrt als möglich: Wehe euch dass ihr die Gräber der Propheten baut. Eure Väter aber haben sie getödtet. Also bezeugt ihr, dass ihr **nicht** den Werken eurer Väter zustimmt, weil diese zwar tödteten, ihr aber baut. — Das kann man auch nicht mehr als Ironie verstehen, die eingeschobene Negation $\mu\eta$ verdirbt Alles. Wenn sie den Werken der Väter nicht zustimmen, warum dann das Wehe über sie? Den richtigen Sinn hat aber der Syrcrt gefasst, obwohl er die schwierigen Worte weglässt, denn er sagt: „Wehe euch, dass ihr die Gräber der Propheten baut, welche eure Väter getödtet haben! Also bezeugt ihr und stimmt den Werken eurer Väter zu und seid die Söhne jener Mörder.“ Hier fehlt das $\delta\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\chi\tau\epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\epsilon\iota\tau\epsilon$, das die Schwierigkeit veranlasst, und wird durch Matth 23, 31 $\delta\tau\iota\ \nu\omicron\iota\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\ \tau\omicron\omega\upsilon\ \kappa\omicron\nu\epsilon\nu\delta\omicron\sigma\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$ ersetzt. Auch das ist gelehrte Überarbeitung wie die in D, mit dem Syrcrt sofort Vs. 51 den auch in Memph vorhandenen falschen Zusatz $\nu\omicron\iota\omicron\ \text{Bapaxίου}$ gemein hat. — Zur Sache vgl. Matth P. 334 ff.

Vs. 52. Die Schlüssel der Erkenntnis verborgen habt = ~~$\alpha\delta\upsilon\lambda\epsilon\iota$~~ Syrsin Syrcrt, die also $\acute{\epsilon}\kappa\rho\upsilon\lambda\alpha\tau\epsilon$ mit D 157, abceq Arm bezeugen, wo Pesch und Philox nach sBA Memph $\omega\omicron\iota$ korrigiert hat $\acute{\eta}\rho\alpha\tau\epsilon$. (~~$\alpha\delta\upsilon\lambda\alpha\tau$~~)² Da dies auf syrischem Boden die

¹ D hat $\omicron\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\chi\tau\epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\eta}\rho\alpha\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\tau\epsilon\ \mu\eta\ \kappa\omicron\nu\epsilon\nu\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\iota\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\upsilon\ \acute{\upsilon}\mu\omega\upsilon$, $\delta\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\chi\tau\epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\epsilon\iota\tau\epsilon$. D zeigt seine gewöhnliche Natur, die alte Grundlage die mit B¹ stimmt, ist von ihm in dem $\acute{\eta}\rho\alpha\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\tau\epsilon\ \mu\eta\ \kappa\omicron\nu\epsilon\nu\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\nu$ überarbeitet. Diese Überarbeitung ist dann in abeq aufgenommen. Stellen wie diese beleuchten die Natur von D sehr hell.

² Schönste Conflation hat hier der Baseler Äthiope, der nasâ'kemu watahaba'û marâhûta şedq = „ihr habt genommen und dann versteckt die Schlüssel des Rechts“ bietet.

jüngere Lesart ist, so wird sie es auch im griechischen so sein. Das Verbergen des Schlüssels der Erkenntnis, d. h. die Aufhebung des vernünftigen Urteilens durch ihre hermeneutischen Künste, scheint mir schärfer und besser als das Wegnehmen, denn er ist ja factisch in jedem vorhanden, der den Mut hat ihn zu gebrauchen. Über die Schlüssel vgl. zu Matth P. 324, Mrk P. 93.

Vs. 53. Dass von hier an bis 12, 1 zwei ganz verschiedene Texte vorliegen, und dass der griechisch verbreitete nicht wirklich ursprünglich ist, ergibt schon eine oberflächliche Betrachtung. Ein Text, der von Myriaden Volkes redet, — das wäre mindestens ein Armeekorps auf Kriegsfuss — bewegt sich in der Phrase der conventionellen Übertreibung, und wenn er durch ἐκεῖθεν ἐξελεθόντος die Situation des Gastmals von 11, 37 festhält, wie es der griechische Text in **SB** al thut, so ist er einem Texte gegenüber, der von der Gastmalsituation Nichts weiss und hat, zurechtgefeilt um in den Zusammenhang gefügt zu werden. Der alte Text ist in der Gruppe Syrsin, Syrert Arm D Altlat bcei Rehding fqr unter denen wieder ce eine besondre Gruppe bilden, erhalten und stellt sich so:

I Altlateiner¹ 1 qi Rehd cum haec ad — illos diceret
 2 ce cum haec autem diceret ad eos
 1 coram (i et coram) omni plebe coeperunt farisaei
 2 in conspectu totius populi coeperunt pharisaei
 1 et legis periti (i leg. per. et ph.) male habere,
 2 et legis doctores graviter habere
 1 (i graviter habere, Rehd graviter ferre) et committere
 2 et conferre
 1 cum illo de multis quaerentes occasionem aliquam
 2 illi de pluribus² quaerentes occasionem aliquam
 1 invenire in (q de) illo ut eum accusarent
 2 invenire ut eum accusarent
 Von hier³ ab geht c mit 1, wogegen e für sich bleibt:
 1 Multis autem turbis circumstantibus (c + ad eum)
 2 Cum multa autem turba circumdedisset eum undique
 1 ita ut se invicem conculcarent
 2 ut invicem se conculcarent

¹ Es versteht sich für den Vernünftigen von selbst, dass bei so complicierten Collationen Orthographisches wie occassionem, occansionem, occasivonem ausser Betracht bleibt.

² In diesem de pluribus sieht man den Einfluss des griechisch verbreiteten περί πλείονων aus **SB** etc gegenüber dem περί πολλῶν in D.

³ Wer ein solches Verhalten beobachtet, dem wird die Lust vergehen Familien zu construieren. Hier ist alles eclecticisch, wie eben πλείονων neben πολλῶν gezeigt hat.

1 coepit dicere ad discipulos (c + suos)

2 coepit dicere ad discipulos suos

Ich setze noch a dazu: Dicente autem illo haec coram omni populo coeperunt tam scribae quam et legis periti male se habere et comminari illi de pluribus quaerentes occasionem aliquam invenire ab illo ut acousarent eum. Multa autem turba tinen um in um in t ita ut [alius] alium [con]culcarent coepit dicere ad discentes.

II In Syrsin ist das „ut accusarent eum“ noch nicht vorhanden, das dann im Syrcrt und Armenier auftritt und den Übergang zur Textform der Pesch bildet. Dem Latein dieser Übersetzungen angepasst lautete Syrsin und Syrcrt: et cum haec contra illos diceret in conspectu totius populi(!) coepit reprobari scribis et pharisaeis et committebant cum illo de multis et quaerebant contra eum invenire causam +. Et cum congregaretur ad eum turba multa ita ut se invicem conculcarent coepit dicere discipulis suis—ohne primum = πρῶτον. Syrcrt setzt dann bei + zu ~~μαρτυροῦντες~~ ~~καὶ~~ ~~καταπατεῖν~~ = ut possent eum calumniare, wie der Armenier es fasst, oder accusare, und hat das πρῶτον nachgetragen.

III Dies ist die Stufe von D, der aber seiner Art nach verfeinert und das conculcare, καταπατεῖν (SB) in συμπνίγειν umsetzt und aus μαθητὰς αὐτοῦ hellenisch μαθητὰς herstellt, worüber vgl. Matth P. 142 Für das συμπνίγειν hat Blass zu 8, 42 eine lateinische Parallele aufgezeigt. D lautet: λέγοντος δὲ ταῦτα πρὸς αὐτοὺς ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ¹ ἤρξαντο οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ³ δεινῶς ἔχειν καὶ συνβάλλειν αὐτῷ περὶ πλεονόνων(!) ζητούντες ἀφορμὴν τινα λαβεῖν αὐτοῦ ἵνα εὗρωσιν κατηγορήσαι αὐτοῦ πολλῶν δὲ ὅχλων συνεπιερχόντων (daher das circumstare, circumdare der Lateiner) κύκλῳ ὥστε ἀλλήλους συμπνίγειν: ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς πρῶτον² προσέχετε ἑαυτοῖς.

IV Der übliche griechische Text ist aus einer dieser verwandten Form mit Rücksicht auf 11, 37 εἰσελθόντων δὲ ἀνέπεσε umgearbeitet und daher das erste Glied λέγοντος δὲ . . . λαοῦ zu ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ verwandelt. Danach tritt der Grundtenor wieder hervor:

¹ Solche Situation ist Matth 23 vorhanden, hier aber durchaus nicht. Das λαὸς ist statt ὄχλος zu beachten. Vgl. Matth P. 402ff.

² Dies πρῶτον, auch in SB etc. Syrcrt al vorhanden, lässt sich vernünftig weder nach hinten noch nach vorne beziehen. Denn die Rede geht nicht zuerst an die Jünger und dann an das Volk, ebenso wenig wird zuerst vor dem Sauer-teige gewarnt und dann vor etwas anderm. Und gerade dies unmögliche Wort fehlt in Syrsin. Er müsste ein feiner Criticus gewesen sein, wenn er es aus Reflexion weggelassen hätte.

³ Das οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρ. ist die Formel des Matthäus. Die Redaktoren arbeiteten mit der ihnen geläufigen Phrase, lukanisch ist νομικοί Matth P. 311ff.

ἤρξαντο οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι³ δεινῶς ἐνέχειν **ⲚⲀⲃⲁ** — ἐπέχειν **Ⲙ** — συνέχειν **Ⲙ** al plus³⁰ — ἀνέχειν pauci — ἐλέγχειν pauci. — Sollte da nicht das δεινῶς ἔχειν in D, das durch male habere der Altlateiner bezeugt ist, die Unterlage bilden? Das καὶ συνβάλλειν αὐτῷ (D 69) περὶ πλειόνων [Altlat und Syrsin Syrcrt πολλῶν] ist in ἀποστοματίζειν π. πλ. umgebildet, obwohl συμβάλλω ein spezifisch Lukanisches Wort ist, das Act. 17, 18 disputieren bedeutet, und dort von Pesch wie hier von Syrsin und Syrcrt durch שרר in demselben Sinne übersetzt wird. Dagegen ist ἀποστοματίζω (Δ al ἀποστομίζω d. h. der Schneide berauben) nur hier vorhanden und in einem Sinne gebraucht, der ganz ungewöhnlich ist,¹ denn es heisst nicht vom Munde abfragen, Antworten aus dem Stegreif verlangen, sondern auswendig hersagen Aristoteles Soph. El 4, improvisierend aussprechen, Plutarch Thes 24 von der Sibylle. Die letzten Worte ἐνεδρεύοντες θηρεῦσαι τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, [was hier neben δεινῶς ἐνέχειν scharf aufpassen im Zusammenhange bedeuten muss,] ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ, wobei **Ⲛⲃ** noch dazu das ἵνα κατηγ. αὐτ. weglassen, decken den Schluss ζητούντες ἀφορμὴν . . . κατηγορῆσαι αὐτοῦ, in welchem ἀφορμή ein spezifisch paulinisches Wort ist. Aber sie sind durch die Glosse θηρεῦσαι τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ selbst wieder entstellt, die nichts ist, als eine Erklärung des ungewöhnlich verwendeten ἀποστοματίζειν, so dass das Urgefüge war: ἤρξαντο . . . ἀποστοματίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων (oder πολλῶν) ἐνεδρεύοντες ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. Dies deckt in D ἵνα εἰρωσιν κατηγορῆσαι αὐτοῦ, welches neben ζητούντες ἀφορμὴν τινα λαβεῖν αὐτοῦ selbst wieder eine unnütze Doppelung ist, die in Syrsin fehlt und erst im Syrcrt auftritt, wie sub II gezeigt ist. Der so umgewandelte Text wird dann mit dem unglaublichen ἐν οἷς = während dieser Disputationen(!) angeschlossen, und die ὄχλοι (aber noch Syrcrt sicher ὄχλος, daher auch Syrsin als Singular in meiner Übersetzung gefasst ist) in μυριάδες τοῦ ὄχλου höchst vulgär und phrasenhaft verwandelt, womit die Umbildung fast ihr Ende erreicht hat. Das συνπνίγειν für καταπατεῖν ist nur eine speciale Finesse in D, das πρῶτον aber, dem kein ἔπειτα entspricht, ist der Schlussstein, der in Syrsin noch fehlt.

V Hier die Urlesart herzustellen ist, weil auch D Secundäres bietet, nicht ohne Bedenken, am Nächsten dürfte ihr Syrsin stehen. Blass folgt D im Gegensatz zu **Ⲛⲃ** mit Recht, ich würde nach Syrsin aber noch das ἵνα εἰρωσιν κατηγορῆσαι αὐτοῦ und das πρῶτον streichen, das mit 12, 54 doch nicht zu verteidigen ist. Wer hier weiter die

¹ Das δεινῶς ἔχειν heisst sich in einer übeln Lage befinden Xenoph. Anab 6, 2, 23. — Das schwierige ἀποστοματίζω übersetzt die Philox durch ⲡⲃⲥ Pa. d. h. zum Schweigen bringen, die Pesch durch drei verschiedene Verba, so dass man die Retouchierung auf das Deutlichste erkennt.

Pesch Philox Hieron und den Armenier vergleicht, der wird finden, dass alle diese auf der Textform ruhen, die Syrsin bewahrt hat, aber auch, dass alle vier retouchiert sind nach der griechischen Form von **SB**, was ich dem Leser selbst festzustellen überlassen kann. Selbst der Memph, der dem Griechischen am Nächsten steht, hat noch nicht die volle Übereinstimmung mit ihm, so dass sich herausstellt: Alle Syrer, alle Lateiner, Armenier und Ägypter legen direkt oder indirekt Zeugnis für D ab, und zeigen, dass **SB** und ihr Gefolge eine sekundäre Textform bieten, die sich so wenig empfiehlt, dass auch J. Weiss schon bemerkt, der Text von D mache „in einigen Punkten“ einen ursprünglichen Eindruck. Grund der Änderung war schärfere Anspannung des historischen pragmatischen Zusammenhanges. Westcott-Hort benutzen unsern Text als Beispiel für eine sehr alte Conflation Introd. § 144.

XII, 2 denn es giebt Nichts. So denn Syrsin Syrcrt Arm Philox am Rande, D, a. Das erfordert der Zusammenhang. — Pesch korrigiert das γάρ in δὲ (ⲉⲁ), erweist also das δὲ als jüngere Form, während **S** und die Ferrargruppe (13. 69. 346) und 239. 245 gar keine Partikel haben. Damit geht der Memph. Die Auslassung ist darum alexandrinischer Text. Gedankengang: Hütet euch vor Heuchelei, die das Böse unter frommen Formen verhüllt, — denn die verhüllte Bosheit wird doch offenbar, — denn auch was ihr im Verborgenen spricht wird öffentlich bekannt werden. Das ist von Matth 10, 27 himmelweit verschieden, dort Ausdruck der Überzeugung Jesu, dass sein Wort über die Welt fliegen wird, hier eine Klugheitsregel, die ganz zu Unrecht und nur, weil man Matth 10, 27 daneben hat, auf die evangelische Verkündigung bezogen wird, mit der doch die Warnung vor pharisäischem Sauerteige nichts zu schaffen hat. Um die Verbindung der Gedanken begreiflich zu machen wird auf die Trajanverfolgung gewiesen, für welche die Leser gemahnt werden sollen ihr Christsein nicht zu verbergen Holsten P. 66. Joh Weiss verweist dabei noch auf εἴπατε, ἐλάλησατε, was beweise, dass der Verfasser auf eine Zeit geheimen Wirkens zurückblicke. Würde wohl Jemand ohne die Matthäusstelle auf solche Auslegung verfallen sein? Lukas ist aber zunächst aus sich selbst auszulegen! Das ἀνθ' ὧν Vs. 3 ist von D als Gegensatz gefasst und verum übersetzt; Syrsin, Syrcrt Pesch Memph(!) Hieron Arm fassen es als Grund, die einen (Hier Arm) sagen quoniam, die andern γάρ.

Vs. 4 Nichts zu thun vermögen. Das in Pesch nachgetragene ganz überflüssige und genau genommen verkehrte περισσότερον **SB**Δ — περισσόν **DA** — fehlt in Syrsin Syrcrt und ist zu streichen. Blass cancelliert es trotz D, der hier aus Matth 10, 28 interpoliert ist, und gegen die ganze griechische Überlieferung, die es allgemein hat.

Vs. 6. Denn fünf Sperlinge. So positiv begründend Syrsin Syrcrt, letzterer sogar ohne das „denn“, und das ist wuchtigerer Ausdruck als die Frageform der Griechen. Syrcrt hat statt zwei Asse den Sing ein Ass, was nach Matth 10, 29 berichtigt ist.

Vs. 7 denn vor Sperlingen. Dies γάρ ist syrisch allgemeine Lesart, die auch Arm bewahrt, und die in D steht. Erst Philox beseitigt es zu Unrecht. Ohne dies γάρ würde ihnen die tröstliche Versicherung gegeben, dass sie besser sind als Sperlinge, und dass werden sie schon so gewusst haben. Mit dem γάρ wird ein Schluss a minori ad majus gemacht: Weil ihr besser seid als Sperlinge, und schon diese nur mit Gottes Willen untergehen, so werdet ihr noch viel mehr unter Gottes Vorsorge stehen. Das γάρ ist unentbehrlich.

Vs. 8. Denn ich sage euch. Wie wenig zusammenhängend die Rede ist, zeigt dies denn, sobald man die Sätze logisch aufbaut: Weil ich euch sage, dass wer mich bekennt — oder: weil wer mich bekennt auch von mir bekannt wird, seid ihr mehr als Sperlinge. Es ist begreiflich dass dies γάρ beseitigt und durch δὲ (ܐܢܝܢ Syrcrt Pesch) ersetzt ist. Aber der Gedankenfortschritt wird auch damit nicht gebessert. Nun fehlt aber auch das δὲ bei den Altlat abff²ⁱ Rehd — den Memph Mss sBKMNS — dem Sahiden und dem Baseler Äth. die asyndetisch lesen. Das mag das Echte, ursprünglich nicht Zusammenhängende sein, dem verschiedentlich durch γάρ oder δὲ aufgeholfen werden sollte. Wir sehen diese Unsicherheit in Vs. 6. 7. 8, wo überall γάρ in Frage kommt. Der ganze Text ist aus Matth. 10 geklittert, hat aber in Vs. 8 eine ältere Unterlage als der gegenwärtige recensierte Matthäus (vgl. Matth P. 183), sofern im Lukas die Engel des Himmels vor denen „der Menschensohn“ d. h. Ješu' seine Bekenner bekennt, anstatt „des Vaters“ oder „meines Vaters“ oder des „Vaters im Himmel“ stehen. Diese Engel sind die Ausführer des göttlichen Gerichtes, denen gegenüber der Menschensohn Zeugnis giebt, nicht aber als Vorgesetzter Befehle erteilt. Diese Engel sind beseitigt im Matth, Gott „der Vater“ ist an ihre Stelle getreten, dem „der Menschensohn“ gegenüber steht, der zum Weltrichter zu werden auf dem Wege ist. Wir haben eine Stufe der sich bildenden Christologie im Matth vor Augen, die jünger ist als die Darstellung im unretouchiert gebliebenen Lukas. Denn Matth 13, 49, 39 zeigt uns noch die Engel als Richter, welche die Guten auswählen, und das ist auch der Grundgedanke Matth 13, 39, aber schon Vs. 41 sind diese Engel zu Engeln des Menschensohnes geworden, die doch ursprünglich Engel Gottes gewesen sind. Diese Veränderungen sind ein Stück Dogmengeschichte, und es ist ebenso begreiflich wie charakteristisch, dass Marcion die Engel Gottes aus Lukas tilgt, und dafür einfach „Gott“ einsetzt.

Vs. 8 vor den Engeln Gottes vgl. zu 15, 10.

Vs. 9. Das Fehlen von Vs. 9 scheint sich auf den ersten Blick (mit Blass) aus Homoeoteleuton zu erklären, aber es fällt auf dass nach Tregelles auch Handschriften der Pesch den Vers nicht haben der auch im Memph Msp B und im Altlat e fehlt¹. Dazu kommt, dass der Vers in zwei Formen griechisch umläuft, passiv mit ἀπαρνθήσεται Arm Syrcrt Pesch Memph, activ mit ἀπαρνήσωμαι, was in Mssp sowohl lateinisch als memphitisch sich widerspiegelt. Clemens Alxdr. 595, Origen. III 593^b (Tregelles) haben die letztere Form. Diese Differenz ist nichts weniger als gleichgültig, bei passiver Wendung muss nicht notwendig Jesu' ihn verleugnen. Das wirklich Bedenkliche dieses lediglich eine logische Umkehrung von Vs. 8 enthaltenden Satzes ist aber sein Widerspruch mit Vs. 10. Es stimmt nicht mit der Milde des Urteils, dass eine lästerliche Rede gegen den Menschensohn verziehen wird. Aber im Feuer der Verfolgungen mag er ergänzt sein als wirksame Mahnung zur Festigkeit, und in den Erörterungen über die lapsi spielte er seine Rolle. Dabei war er der Praxis der Partei, welche wie Cyprian und Cornelius die Büsser wieder annehmen wollte, nicht günstig.² In Wahrheit haben sie den Satz nicht anerkannt, denn wenn Cyprian zu ihnen von einem nec desperare misericordiam domini (de lapsis 35) redet und Gottes Verzeihung in Aussicht stellt (de lapsis 35. 36), so ist ihm die in unserer Stelle, welche er de laps. 20. 28 benutzt, angedrohte Verleugnung der Verleugner kein unverbrüchliches Wort Jesu'. Ist nun hier Vs. 9 von der einer menschlich mildern Praxis gegen die lapsi huldigenden grossen Masse der Kirche gestrichen? Das ist sicher nicht der Fall, denn die Masse der Handschriften hat die Stelle. Also bleibt die Alternative: Ausfall wegen Homoeoteleuton oder Einsetzung durch die strengere Partei gegen die lapsi, wobei ich geneigt bin wegen des herrschenden passiven Ausdrucks ἀρνθήσεται und des Widerspruchs gegen Vs. 10 die letztere Auffassung als die wahrscheinliche anzusehen. Eine Gegeninstanz liegt darin dass auch Matth 10, 33, Mrk 8, 38 der entsprechende Satz vorhanden ist, allerdings mit der Umbildung der Engel in den Vater und noch weiter gehender Änderung im Mrk.

Vs. 11 was ihr vorbringt . . . oder was, also nur τί nicht πῶς ἢ τί welches dann nach Verdrängung des τί in Syrcrt und Pesch (ⲕⲁⲕ) eingesetzt ist. Vgl. darüber Matth P. 179 und erwäge, dass hier

¹ Wordsworth-White in Nov. Test. lat. sagt zu dem Verse: om(ittit) vers(um) e Med. Ambr 1. 61. sup.* Ich verstehe den Schluss nicht.

² Cyprian Epist XXX, 7, LV, 6. 18. 22. Ib 4 ist die Situation gezeichnet: So lange die Verfolgung dauert, war es angezeigt ad confessionis ardorem et martyrii gloriam zu reizen, nach eingetretener Ruhe gewinnt die andere Betrachtung den Vorrang.

D 157, Altlat abc al Syrcrt und Pesch im Gegenteil das erste η $\tau\acute{\iota}$ streichen!

Vs. 14 Richter. Das Hapaxlegomenon $\mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ wird auch von Syrcrt verworfen wie von D 28. 33 c, aber Pesch trägt es nach. Das jüdische Recht kennt keine besondern Erbteiler, es war Aufgabe höchstens eines רִי = Richters.

Vs. 18 Vielmehr muss ich in Syrcrt und Pesch gestrichen, aber so, dass man sieht dass beide auf dem Text von Syrsin ruhen. Vs. 22 Um die Dinge der Seele (Gier) ist Übersetzung von ܕܝܢܐ , das durch ܕܝܢܐ = die Dinge eurer Seele in Syrcrt als alt bestätigt ist. Pesch und Philox korrigieren nach dem Griechischen.

Vs. 28 Für Kleingläubige = $\delta\lambda\gamma\acute{o}\pi\iota\sigma\tau\omicron\iota$ ist ܕܠܝܓܝܘܬܐ , ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = des Glaubens Ermangelnde gesetzt, das Pesch in ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ nach den Griechen ändert. Vgl. Matth P. 237.

Vs. 29 und was ihr anzieht = ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ Syrsin Syrcrt, wofür Pesch ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = und nicht schwanke, werde in Affekt versetzt, aufgeregt euer Sinn durch dieses. Philox setzt statt ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = per haec ein ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = per voluptatem, was Commentierung ist. Sie setzen das $\mu\eta\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\varsigma\epsilon\theta\eta\iota$ ein, das in Sept und Aquila für שׂוֹבֵר , וִּרְוֵם und $\text{גִּבְהַ$ steht, also für sie „sich erheben“ bedeutet, das aber die alten Übersetzer nicht so verstanden haben, die das Griechische praktisch inne hatten. Denn der Memph mit ܩܘܪܘܨܝܢ versteht es als curare, der Arm mit ܩܘܪܘܨܝܢ als occupatum esse, und das trifft mit Syrcrt zusammen der doppelte Übersetzung hat, also Conflation zeigt. Er hat mit Syrsin erstens ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = was ihr anzieht, zweitens daneben aber noch ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = bemüht euch nicht um dieses. Da auch die Altlateiner sollicitum esse verwenden, so ist deutlich, dass das griechische Wort im Sinne sich bemühen ziemlich allgemein verstanden wurde. Griechisch ist $\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\varsigma\epsilon\theta\alpha\iota$ erhoben, erregt werden durch Freude, Hoffnung, und diesen Sinn drückt Pesch aus, die übrigen beschränken die Erregung auf Sorge, aber d mit non abalienatis vos = verliert den Verstand nicht, hält den allgemeinen Sinn fest. Sonach war altsyrische Lesart ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = $\tau\acute{\iota}$ περιβάληθε Matth 6, 31, und es fragt sich, ob das Hapaxlegomenon, das erst in Pesch eindringt, nicht hellenische Verkünstelung ist. Eine schlechte Korrektur liegt in der Streichung des von Syrsin. Syrcrt gebotenen ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ = οἶδεν $\delta\tau\iota$ + ܕܝܠܝܓܝܘܬܐ — $\chi\rho\eta\zeta\epsilon\tau\epsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\upsilon$, das Syrcrt auch Matth 6, 32 bewahrt hat.

Vs. 32, 33 Es ist schon zu 11, 41 auf die absonderliche Wertschätzung des Almosens hingewiesen, die dem Lukas eigen ist, und

die ganz verschieden von Matth 6, 2—4 ist, der einzigen Stelle wo in den Evangelien überhaupt sonst das Wort ἐλεημοσύνη vorkommt. Die hier vorgetragene Theorie wird Act. 4, 32—37 in die Praxis übersetzt; mit welchem Erfolge, das lehrt nicht etwa Act. 5, 2; 6, 1 sondern das Vorhandensein der socialen Frage. Sollte die von Lukas ausgesprochne Lehre wirklich von Jeſu' vorgetragen sein? Es ist ein Pseudoideal, das durch alle Versuche der Collectivwirtschaft, die in der Consequenz des Grundsatzes liegt, und die in Wahrheit eine Prämie auf Faulheit und Nachlässigkeit setzt, praktisch ad absurdum geführt ist. Seine Realisierung hat Franz von Assisi versucht, es muss aber neben den Söhnen und Töchtern dieses Heiligen, der sich die Armut vermählt, eine Gesellschaft geben, welche die zu veräußernden Güter kauft und damit wirtschaftet, — die dann freilich zum Danke dafür für minderwertig angesehen wird. Die Lösung der Frage liegt in der Verbindung von Liebe und Strenge, nicht in der die Individualität vernichtenden Besitzlosigkeit. Die Besitzlosigkeit ist kein specifisch christliches Ideal, schon das Haupt der Cyniker, dieser „Kapuciner des Altertums“, Diogenes sagte: Es ist den Göttern eigen Nichts zu bedürfen, und den Gottähnlichen Wenig nötig zu haben (Diog. Laert. VI, 105). Selbst Epicur lehrte, dass Vielen der Erwerb von Reichtümern nicht das Ende sondern nur eine veränderte Form ihres Elendes sei, und Seneca schreibt: Wirf alles das fort, wenn du weise bist, ja um weise zu werden. Das: Si vis vacare animo aut pauper sis oportet, aut pauperi similis in Epist. 17 klingt wie das evangelische Wort: Sorget zuerst für das Himmereich und nicht für irdische Güter.

Ich halte diese ganze Umbildung des Almosenbegriffs bei Lukas für einen Jeſu' fremden, unechten Gedanken.

Vs. 36—40. Wer es begriffen hat, dass das Hochzeitsmahl (γάμος) Matth 22, 2, wie Apocal 19, 7, 9, das Eintreten des Messiasreiches bedeutet und weiss, dass γάμος in diesem Sinne syrisch durch meštutha = מִשְׁתָּה, Gastmahl, δεῖπνον ausgedrückt wird z. B. Matth 25, 10 so dass hinter dem δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου Apcl 19, 9 vermutlich eine unrichtige Verdopplung eines simplen הכבש oder משתותא אִמְרָא in der Übersetzung zu erkennen ist und genau entweder τὸ δεῖπνον oder τὸν γάμον τοῦ ἀρνίου zu lesen ist,¹ — wer weiter erwägt, dass Vs. 36 im gegenwärtigen Lukastexte das Hochzeitsmahl, γάμος, ganz überflüssig ist, auch Nichts individualisiert oder sonst bedeutet, und an der Stelle der Auslandsreise Matth 25, 14 steht, welche die Unsicherheit der Heimkehr grade sogut motiviert, wie hier das längere

¹ Ich habe diese Combination auf Grund des Sprachgebrauchs gemacht, ehe ich constatierte dass in s* 1. 16. 36. 39. 79 das τοῦ γάμου fehlt. Solche kleinen Experimentalproben geben Vertrauen in die Methode.

Verweilen bei einer (fremden) Hochzeit, — der muss schliessen, dass hier Elemente zusammengearbeitet sind, in deren einem wie Matth 25, 10 eine Hochzeit vorlag, das also auf den jüdischen Messiasstag gieng, während in dem anderen Sätze, die jetzt Matth 24, 42—50 verarbeitet und umgebildet sind, enthalten waren. Kurz dieser Text ist sachlich eine Mischung, die eigentliche Parallele zu Matth 22, 1ff ist in Luk 14, 15 erhalten, an unsrer Stelle liegt freie Combination vor. Ihr gehört auch an, dass der Herr, anders als 17, 7, die Sklaven bedient, was auf die Ideenwelt von Joh. 13, 14 (Matth 18, 1 Mrc 9, 35 Luk 9, 46 vorbereitet und hinweist, während Luk 22, 26—30 noch judaistisch lautet. Ich begnüge mich bei einer Gedankenreihe, die, wie zu Matth P. 299 gezeigt vielfach variiert ist, mit dieser allgemeinen Einsicht und glaube nicht, dass die Genesis unsrer Lukasdarstellung mit Sicherheit näher bestimmt werden kann. Die an diesem Texte vorgenommene Feilung reicht bis in unsere griechischen Handschriften hinein, und spiegelt sich in den Altsyrenn und Altlateinern ab. Es gab eine Form, welche sagte: καὶ ἐὰν ἔλθῃ τῇ ἐσπερινῇ φυλακῇ καὶ εὐρήσει, οὕτως ποιήσει, nämlich sie bedienen, und daneben eine zweite καὶ ἐὰν ἔλθῃ ἐν τῇ δευτέρᾳ φυλακῇ καὶ ἐν τῇ τρίτῃ καὶ εὐρήσει οὕτως, μακάριοι εἰσιν, in welcher das Moment der Unsicherheit des Kommens schärfer betont wird. Beide Formen sind in D so combinirt, dass die zweite nachgetragen ist, während in Syrcrt die erste secundärer Einschub zu sein scheint. Das wirkt dann auf den weiteren Wortlaut ein und die Sache stellt sich so:

ISB καὶ διακονήσει αὐτοῖς καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ ἐν

AΔ — — — καὶ ἐὰν ἔλθῃ ἐν τῇ δευτέρᾳ φυλακῇ

B τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ καὶ εὐρήσει (S εὕρη) οὕτως μακάριοι

AΔ καὶ ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ (Δ ἔλθῃ) καὶ ἐλθὼν εὕρη (Δ καὶ εὐρήσει)
οὕτως μακάριοι

B εἰσιν οἱ δοῦλοι ἐκείνοι (S nur μακάριοι ἐκείνοι, εἰσίν ist Nachtrag)

A εἰσιν οἱ δοῦλοι ἐκείνοι

II Dagegen hat D διακονήσει αὐτοῖς καὶ ἐὰν ἔλθῃ τῇ ἐσπερινῇ φυλακῇ καὶ εὐρήσει οὕτως ποιήσει [+ καὶ ἐὰν ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ τῇ τρίτῃ (in der Combination fällt φυλακῇ aus) μακάριοι εἰσιν ἐκείνοι]. Blass nimmt diesen Zusatz mit in seinen Text, obwohl gegenüber der altlateinischen Form das οὕτως ποιήσει ein Zurechtmachung ist, da die Altlateiner das ποιήσει nicht haben, sondern καὶ εὐρήσει οὕτως = et ita invenerit mit einander verbinden. Aber dadurch wird der Gedanke verwirrt. Denn die Form I sagt: Heil denen die der Herr wachend findet, er wird sie beim Mahle bedienen, auch wenn er bei der zweiten oder dritten Nachtwache kommt und sie so findet d. h. wenn seine Ankunft lange auf sich warten lässt, Heil ihnen. Das passt auf Zeiten in denen der Gedanke einer baldigen Parusie schon

Es ist bei der Verschweissung der Elemente dieser Rede nach γρηγοροῦντες Vs. 37 zugesetzt, das freilich dort bei Irenäus auch fehlt, der dafür ita facientem ausdrückt, das aber die Syrer alle ausdrücken.

Vs. 41 Sprach zu ihm Kefa, also εἶπεν αὐτῷ mit SAPQ Hier. wogegen BD αὐτῷ weglassen und letzterer καὶ εἶπεν, jene εἶπεν δὲ bieten. So auch ceiff² Aur q.

Vs. 42 ὁ κύριος D, in Syrcrt durch ~~κύριος~~ ausgedrückt, ist in Syrsin und Pesch nicht angenommen, die beide Ješu' bieten. Damit stimmt nur b überein, während ei keins von beiden haben. Es erscheint als dms in cff² Aur q. Vgl. oben P. 231.

Vs. 42 Bevollmächtigte = ~~κύριος~~ Syrsin, Syrcrt d. h. eigentlich „mit Gewalt ausgestattet“, wofür Pesch das gewöhnliche Rab baita, Hausmeister = οἰκονόμος einsetzt. Die Schwankungen der Griechen spiegeln sich in den Syrern ab, denn mit D ὁ πιστός οἰκονόμος ὁ φρόνιμος ὁ ἀγαθός, dem dce entspricht, und mit einer Umstellung der Adjectiva bonus et sapiens Iren, geht Syrcrt, während Pesch das ὁ ἀγαθός nicht bietet und so wesentlich mit SBA geht, denen sich iff² Aur q anschliessen, die Hieronymus folgen. Der Zusatz ist sachlich unpassend, denn es kommt nur auf die Treue, also das πιστός an, setzt man „klug und gut“ dazu, so wird der Gedanke unsicher. Dazu beachte man nun die schwankende Lesart ὁ φρόνιμος BD und καὶ φρόνιμος S, aus der zu schliessen, dass das Wort unechter Zusatz ist, etwa homiletischer Benutzung des Textes entstammend, der dann noch das bedeutungslose ὁ ἀγαθός zuzuschreiben ist, das Matth 24, 45 nicht hat. Syrsin las auch Matth 24, 45 οἰκονόμος wie dort nachgewiesen. Auch „seine Genossen“, das Pesch durch ~~μαθηταὶ~~ = θεραπεία ersetzt, während Syrcrt ~~μαθηταὶ~~ = ἐπὶ τῶν δούλων αὐτοῦ ausdrückt, zeigt dieselbe Schwankung, die wir zu Matth P. 362 bemerkt haben.

Vs. 43. Heil dem, da = wann beim Kommen. Es fehlt in Syrsin das ὁ δούλος, das Pesch und Syrcrt einschieben. Syrsin steht damit allein, und da der δούλος aus Matth 24, 45 stammt, so muss man fragen, ob er dem ursprünglichen Text des Lukas angehört, der diese Stelle verarbeitet hat, oder ob Lukas Urtext danach secundär completiert ist. Der Zusammenhang schliesst hier den δούλος aus, da vorher der οἰκονόμος speciell genannt ist, indessen kann man zweifeln, ob Lukas Urtext durch Streichung von δούλος in Syrsin stricter und schärfer umgebildet ist, oder ob die andern Texte den δούλος eingeschwärzt haben. Für letzteres könnte sprechen, dass schon Vs. 42 in c der servus eingesetzt ist, wenn er servus fidelis dispensator sapiens et bonus hat, und weiter, dass die erste Hand in S auch Vs. 42 für οἰκονόμος schon δούλος bietet. Ich halte daher Syrsin für original. Blass ediert μακάριος ὁ δούλος ἐκεῖνος.

Vs. 46 die nicht glauben Umschreibung von τῶν ἀπίστων, wo- gegen Syrsin Matth 24, 51 die Heuchler mit den übrigen Zeugen hat. Das zeigt die Weite des Abstandes in der dogmatischen Ent- wicklung zwischen Matthäus und Lukas, in dem die paulinische Theologie wirksam ist. Irenäus citiert τῶν ἀπίστων (IV, 12, 1) und τῶν ὑποκριτῶν (IV, 60, 1) also einmal Lukas, das andre Mal Matth, und Eusebius (Luk 182) vereinigt μετὰ τῶν ὑποκριτῶν ἢ τῶν ἀπίστων. Ihm sein Teil zuteilen. Die Konstruktion **ܡܕܘܬܐ, ܡܐܢܠܐ** = er wird ihn teilen lassen sein Teil, d. h. ihn sein Teil nehmen lassen, es ihm zuteilen, ist wie Jesaja 53, 12, wo **לֹא חִלָּק לִי רַבִּים** durch **ܡܕܘܬܐ, ܡܐܢܠܐ** ausgedrückt ist. Syrcrt und Pesch streichen **ܡܕܘܬܐ**, so dass sie nur **ܡܐܢܠܐ** = ihn zerteilen behalten, was dann zwar genaue Wiedergabe von διχοτομήσει ist, in zwei Teile teilen, aber im Zusammenhange trotz aller guten Bezeugung nicht passt. Die Lateiner haben auch alle dividet eum, c gar bifariam illum dividet gesetzt, der Arm hat **ܥܢܗ ܕܬܝܠܩܝܬܗ** = in der Mitte zer- schneiden, und ebenso der Memph **ܩܝܠܦܘܪܚܩ ܗܝܬ ܩܝܠܩܬܐ** und der Sahide **ܡܩܝܠܦܘܪܚܩ ܕܝ ܩܝܠܩܬܐ**. Ist so διχοτομήσει allgemein bezeugt, so fragt man sich: Hat Syrsin etwa nur absonderlich inter- pretiert oder aber anders gelesen? Sein Text führt auf διανεμήσει αὐτῷ oder τὸ μέρος αὐτοῦ statt διχοτομήσει αὐτόν, selbst διανομήσει dünkt mich nicht unmöglich.¹ Das Zweiteilen passt in keinem Falle, wenn danach die Hälften mit den Ungläubigen Strafe erleiden, wo Heulen und Zähneklappern ist.

Vs. 47 Syrsin zeigt mit Syrcrt (und Pesch, die **ܡܬܝܢ** in **ܡܬܝܢ**, beides ist aber ἐτοιμάζω, ändert,) dass das schwankend angeschlossene ἢ ποιήσας B oder μηδὲ ποιήσας AΔ ungehörige Glosse ist. Sie ist zuerst mit ἢ als alternativer Text eingeführt, was B^s noch haben, dann mit μηδὲ fester eingefügt. Den Beweis dafür liefert D, denn er hat ἐτοιμάσας gar nicht sondern einfach καὶ μὴ ποιήσας, so dass in ihm die Glosse den wahren Text verdrängt hat. Dieser war nach den Syrern ἐτοιμάσας, was in der jetzt verlorenen Urform mit dem ἐτοιμάζειν γάμον Matth 22, 4, 8 zusammengehangen haben mag. Die Urform mit blossem ἐτοιμάσας ist gerettet in ce Rehd Cypr et non paruit (paruerit) ad voluntatem ejus, wo paraverit herzustellen. Eben- so in bff²i, während Aur nach Hieron et fecerit beifügt. Der Arm hat ἢ ποιήσας nicht, er geht mit den Syrern; dagegen haben die Ägypter den mit ἢ ποιήσας verunstalteten Text, der also nach Alexandrien gehört. Da der Baseler Athiope mit wa iyegabr wa

¹ Als Analogiebildung von διανομεὺς, ohne dass ich mich auf Dietrich's Untersuchungen im Byzantinischen Archiv Leipzig 1898 P. 21, 274 für diese An- nahme etwa stützen wollte.

ijâstadâlu καὶ μὴ ποιήσας καὶ μὴ ἐτοιμάσας ausdrückt, so sieht man die Glosse noch als Wanderwort schwanken. Streiche also das in den Griechen **allgemein** überlieferte ἢ oder μὴδὲ ποιήσας als alexandrinische Korrektur. Wie kann man angesichts solcher That-sachen den Mut haben auf Grund einseitig griechischer Textbezeugung den ältesten Text gewinnen zu wollen? Blass hat ἢ ποιήσας gestrichen.

Vs. 48 gegeben werden wird (Syrsin, Syrert), also ϕ δοθήσεται πολὺ, hält den Standpunkt des Vorausschauens über das Verhalten der Gemeindevorstände ein. Pesch korrigiert nach ἐδόθη das Perfektum in den Text. — durch dessen Hand wird er viele Leistungen fordern = ܡܢܟܝܢ ܕܒܝܢܝܢ , eine Textform, welche in R, 1. 64.131.209 und e mit plus petit a b eo auch erhalten ist. Aber dies kann auch passiv gefasst werden mit altertümlicher Orthographie, die die Schreibung ܕܒܝܢܝܢ nichts absolut verlangt¹ und dann deckt es das griechische πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ. Ersteres ist plausibler.

Vs. 49 Denn ich bin gekommen. Dies denn, in Syrsin und Syrert vorhanden, ist in Pesch gestrichen. Es fehlt in allen andern Zeugen, aber die Deutung der Stelle hängt davon ab, die blossе Parataxis ohne eine Partikel, die diese Zeugen haben, lässt ganz freie Aneinanderreihung unzusammengehöriger Gedanken zu. — Mit dem „denn“ dürfte der Sinn sein: Man wird starke Leistungen von den Gemeindevorständen fordern, denn ich muss einen grossen Eifer bei allen entfachen, und ich wünschte, dass dieser Eifer um grosse Leistungen schon entflammt wäre. Der Satz ist dann von der Voraussagung der Spaltungen ganz verschieden und hat gar nichts damit zu thun. Ist nun das „denn“ echtes Gut des Lukas? Höchstwahrscheinlich, denn auf solchen Zusatz ging die Tendenz der Redaktoren nicht, da es überall fehlt. Seine Streichung erklärt sich aus der angenommenen Parallele zwischen dem Feuer, das als Krieg verstanden wurde, und den folgenden Spaltungen. Der Vorschub οὐκ οἴδατε ὅτι πῶρ ἦλθον in X = nescitis quoniam (quia) in beff² Rehd fügt sich in keinen Zusammenhang und scheint Nachbildung von Vs. 51 und Matth 10, 34. Vgl. Matth P. 365.

Vs. 50 Eine Taufe — in Syrert Pesch Arm und eine Taufe, bei den Griechen überwiegend βάπτισμα δὲ wonach Hieron Aur bapt. autem, während die Memphiten δὲ teils haben, teils weglassen, wie der Sahide thut. Es scheint zu folgen, dass das Asyndeton des Syrsin, der mit eff²iq übereinstimmt das Ursprüngliche ist, das durch δὲ oder καὶ besser eingefügt werden sollte.

¹ Das zeigt sofort Vs. 50 wo für ܕܒܝܢܝܢ des Syrsin im Syrert ܕܒܝܢܝܢ erscheint, das von Payne-Sm. allerdings als Peal aufgefasst ist.

urteilt ihr nicht aus eurer Seele heraus die Wahrheit? Statt τὸ δίκαιον haben Syrsin Syrcrt Pesch einstimmig ܩܫܬܐ, qušta d. i. Wahrheit, so dass der Satz ein Johannisches Gepräge anzunehmen scheint. Aber das ist Täuschung „die Wahrheit“ im Johannes, bedeutet das wirklich richtige Sein Joh 17, 17 und wird syrisch durch ܩܬܝܬܐ šerara ausgedrückt, während qušta sich nach dem Sinne von rectitudo, aequitas neigt.¹ Es ist also aus dem Gebrauche dieses Wortes hier kein Schluss auf eine andre Vorlage zu ziehen, die Syrer drücken mit feiner Synonymik das τὸ δίκαιον der Griechen aus. Auch der Armenier wendet hier nicht sein gewöhnliches Wort für gerecht (արդար, artar) an wie Matth 5, 10, 20, Rom 3, 26 sondern arjan (արժան) d. i. passend, geziemend, notwendig. Diese Übersetzer waren von Haus aus keine Mechaniker, keine christlichen Aquilas, erst der späteren Zeit blieb diese Verderbnis vorbehalten, denn die Philoxeniana schreibt überall mechanisch.

Vs. 58 Syrsin drückt aus καὶ παραδώσει σε τῷ πράκτορι ohne das zur Erläuterung zugesetzte ὁ κρίτης. Darum hat D noch παραδώσει σε, das nach Einschub des ὁ κρίτης in sBA umgestellt ist in σε παραδώσει. Der Einschub erscheint in Syrcrt und Pesch.

XIII Vs. 2 dass sie so daran sind ist genaue Wiedergabe von ܐܘܬܪ ܕܥܡ ܕܥܕܝܬܐ, das für griechisches ὅτι τοιαῦτα πεπόν-θασιν gesetzt ist. Vgl. über τοιοῦτος zu Joh. 4, 24.

Vs. 7 ist ܕܒܠܐ entweder Schreibfehler oder nicht scharf gelesen, es muss fem. ܕܒܠܐ hergestellt werden.

Vs. 9 und wenn er Früchte bringt — gut — und wenn nicht ist semitische 'Aposiopese z. B. Exod 32, 32, bei der ein Wort wie, dann ist es gut, hinzuzudenken ist,² und das ist jedem Arabisten ganz geläufig (Wright Arabic Grammar II 17 A, 8c). Das εἰς τὸ μέλλον d. i. im folgenden Jahre, auf ἔτος bezüglich, erscheint aber in verschiedener Stellung, denn es lesen sBL al xān mēn poiḡsḡ karḡn εἰς τ' μέλλον, — εἰ δὲ μήγε ἐκκόψεις — hingegen haben ADΔ εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν. Letzterer Form folgen der Arm. ܣܘܕܬ ܠܘ ܕܥܡܝܬܐ ܩܩܠܐ = anno proximo excides eam und Syrsin

¹ Die syrische Synonymik bestimmt šerara als Darstellung eines Dinges so wie es ist, als Übereinstimmung des Wortes mit dem unter ihm Befassten. Dagegen ist qušta beschrieben als „die unvergängliche Stabilität“ und wird durch العدل, الحق d. i. das Recht, die Gerechtigkeit übersetzt. Dem entspricht dass Matth 22, 16 im Syrischen qušta steht und nicht šerara.

² Ein von Wright gegebenes Beispiel erläutert unsern Fall ganz genau. Es lautet ܐܢ ܬܒܬ ܕܘܪܝܬ ܥܢ ܩܘܠܝܐ ܐܠܐ ܐܡܪܬ ܐܠܥܒܝܕ ܕܒܫܠܡܝܚ d. h. wenn du bereuest und dich umwendest — gut — und wenn nicht (so schreibt auch unser Syrer ܕܠܐ ohne ein griechisches δὲ auszudrücken), so befehle ich den Sklaven dir die Haut abzuschinden.

nebst Pesch, während Hieron und die Altlateiner zwar auch dieser Form angehören, aber εἰς τὸ μέλλον neutrisch als in futuro e oder in futurum q auffassen.

Mit **SB** al gehen in Wahrheit nur die Ägypter, so dass sich der Text von **SB** als in Alexandrien gültig oder hergestellt erweist, was unter Umständen dasselbe ist. Sie deuten εἰς τὸ μέλλον auf das folgende Jahr, denn der Memph hat ἀρῆοῦ ἡτερεν ὅτταζ εβὼα ἡτκε ρουπὶ εὐ ἡμοῦ = si fert fructum altero anno sequente und der Sahide ohne das sequente einfach ἡτεκερουμε altero anno. Diese ganze ökonomische Rücksicht, dass der gedüngte Baum erst im folgenden Jahre die Frucht bringt, gehört nicht zur Sache und steht in einer wichtigen Zeugengruppe nicht an dieser Stelle. Das bedeutet, die Worte sind in **SB** an falscher Stelle und zu streichen. Warum die Gnadenprobe mit einem oder zwei Jahren fixieren? Terminus gratiae! Aber die Lateiner schliessen ihn mit in futuro aus. Im zweiten Gliede lassen die Worte über's Jahr um diese Zeit = **لحسد** = **כעה היה** Genes 18, 19, 2 Knge 4, 16 dem Herrn noch alle Freiheit zu thun was er will, sie sind kein unabänderlicher Termin, und so gehören sie an das Ende: εἰς τὸ μέλλον ἐκδόσεις αὐτῇν, sie sind ein Vorschlag zur Güte. Die Syrer bezogen τὸ μέλλον richtig auf das voranstehende ἔτος wie der Armenier und in andrer Wortstellung die Ägypter. — In D abcd ff² iq Aur Rehdf ist Vs. 8 eine Ausmalung vorgenommen: et mittam cořnum (d qualum) stercoris, die in e und Hieron nicht erscheint, weitere Ausmalung ist in D Vs. 7 φέρε τῇν ἀξείνην, die sich sonst noch nicht gefunden hat.

Vs. 10—17. Das an den Sabbathen, **בשבת** ist nach Mrk P. 24 zu beurteilen. Pesch setzt dafür Singular, wie Di Sahide Memph, obwohl im letzteren die Handschriften schwanken. Daher ist zu erwägen ob nicht bešabbā im indeterminierten Singular zu sprechen und an einem Sabbath zu verstehen ist, was der Zusammenhang fordert. Ich würde ἐν σαββάτῳ lesen, während Vs. 14 Schluss **בשבתה** = τοῦ σαββάτου richtig ist. Die Orthographie **שבתה** Vs. 14 ist nicht als Schreibfehler sondern als dialektische Aussprache zu betrachten, die im Hrs häufig ist. Nöldeke Mandäische Grammatik P. § 19, Deutsche morgenl. Ztschft XXII P. 455. Vs. 11 drückt Syrsin ἀσθενείας nicht aus, das sachlich ungehörig ist. Da D ἐν ἀσθενείᾳ ἦν πνεύματος für πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας bietet, also Redaction zeigt, so wird ἀσθενείας eine zu streichende Glosse sein. Vs. 15 Je šu' auch in Pesch und Syrcrt statt ὁ κύριος, wie in D 69. 124 (Ferrar) gegen **SAB** geboten ist P. 231 beleuchtet. — Sachlich ist zu bemerken, dass das Tränken der Haustiere am Sabbath in der Mischna nicht besprochen wird, dass also die Naturnotwendigkeit die Pedanterie überwunden hat.

Vs. 18—19 ein Baum ohne μέγα, in Übereinstimmung mit **SBD**

Arm Syrcrt Hrs Altlat abeff²ⁱ Rehd und dem originalen Memph, während es in Pesch eingesetzt ist. Diese geht also mit DΔ al Hieron cfq.

Vs. 22 Man beobachte den Absatz, da Syrsin das Herumwandern und Lehren als Schluss behandelt und dann neu einsetzt mit den Worten: Und als er nach Jerusalem ging. Daraus folgt, dass er das δὲ in εἶπεν δὲ τις Vs. 23 nicht brauchen kann, und dies δὲ fehlt nun in Syrcrt, im Arm Altlat bcff²ⁱ, ist aber in Pesch so wie in aeq im Memph und Sahiden eingesetzt. Die Griechen haben es anscheinend allgemein, auch D. Diese ganze Änderung wird dem Streben der Diorthose zuzuschreiben sein, welche die lockere Textverbindung in diesem Abschnitte straffer machen wollte. Aber die Construction von Vs. 22 ist im Griechischen verschoben.

Vs. 24—30 Kämpfe du. Das ist die richtige Antwort auf eine neugierige Frage über Dinge die den Mann nichts angehen, der genug zu thun hat für sich selbst zu sorgen. An die Antwort schliesst sich die Erklärung, dass Viele vergeblich anklopfen werden, woraus um so mehr folgt, dass der Einzelne sein eigenes Schicksal mit Sorge und Angst in das Auge zu fassen hat. Dieser Singular ἀγωνίζου ist bezeugt von Syrcrt.

Der in der folgenden Erklärung an alle notwendige Plural ist nach vorn ausgedehnt und darum ἀγωνίζου in ἀγωνίζεσθε verwandelt, und im Sahid ist das noch weiter ausgeglichen, da er Vs. 23 nicht ausdrückt: Es sprach einer zu ihm, wie allgemein gelesen wird, sondern πεχάρ λε παρ = Sie sagten zu ihm. Selbstverständlich ist dann auch Vs. 23 das „sprach zu ihm Ješu' in εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς umgewandelt, das allgemein gelesen wird, ausser in D, 13. 69, die nur haben ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν ohne das πρὸς αὐτὸν oder πρὸς αὐτούς. Mit der Umbildung der Stelle hängt es dann weiter zusammen, dass wo Syrsin Vs. 25 sagt: **denn** von der Stunde an, dass der Hausherr die Thür schliesst, werdet ihr vergeblich pochen, — alle die übrigen Texte das denn nicht mehr haben, welche ἀφ' οὗ (D 3του) ἂν ἐγερθῇ bieten statt des ausgedrückten ἀφ' οὗ γὰρ ἐγερθήσεται.¹ Die Folge davon ist, dass die griechische Construction lahmt, was in der verschiedenen Weise zu interpungieren bei Lachmann (Westc.-H) und Tischendorf hervortritt, welche durch die Interpunktion zu helfen suchen. Unlogisch ist endlich das καὶ ἄρξησθε ἐστάναι καὶ χρούειν, da sie schon draussen sind, und das ἄρξησθε nur auf χρούειν gehen sollte. Dafür hat Syrsin καὶ στήσετε χρούοντας (oder καὶ χρούετε) in Übereinstimmung mit Syrcrt Pesch. Das Gerüste des Satzes war nach

¹ Mit autem statt ἂν oder γὰρ schreibt eff²ⁱ cum autem intraverit paterfamilias. Dagegen hat e ex quo incipiet, also kein γὰρ oder autem, wie auch q mit ex quo surrexit.

Syrsin: καὶ ὅτε ἐπορεύετο εἰς Ἱεροσόλυμα ἄνθρωπός τις ἦλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτησεν αὐτὸν λέγων · κύριε κτλ. Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. ἀγωνίζου (τοῦ?) εἰσελθεῖν κτλ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοί κτλ. ἀφ' οὗ γὰρ ἐγερθῆσεται ὁ οἰκοδοσπότης καὶ ἀποκλείσει κτλ. καὶ στήσετε κρούοντες τὴν θύραν καὶ λέγοντες · κύριε ἄνοιξον ἡμῖν, καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ κτλ. Hier bildet das καὶ in καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ = ~~ἐκείνῳ~~ ~~κινῶν~~ in hebräischer Weise den Nachsatz: wenn er sich erhebt und ihr draussen klopft — so wird er sagen. — Weitere Spuren der Überarbeitung liegen Vs. 27, wo das „wahrlich ich sage euch“ auch in Syrcrt und Hrs erscheint, das andre Zeugen nicht haben. Hier ist doch Streichung wahrscheinlicher als ein ganz unnützes Zusetzen. Weiter trennen sich De von den übrigen, da sie für οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστὲ lesen οὐδέποτε εἶδον ὑμᾶς = nunquam vos vidi, worin Übertreibung liegt. Dass Syrsin und Syrcrt den Schluss causal bieten: denn ihr alle seid Thäter der Unwahrheit erscheint mir richtig. Das in Syrsin fehlende, Vs. 28 seltsam angeschlossene, ὅταν ὀψεσθε . . . ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω = wenn ihr euch ausgeschlossen sehet, ist in Syrcrt und Pesch nachgetragen. — Die ganze Stelle ist aus einer Parabel erwachsen, auf deren Wort θύρα, die der Hausherr nicht öffnet, das Bild von der „engen Thür“ Matth 7, 13 angewendet und mit ihr verschmolzen ist. Der Parabel entstammt der Plural ὑμεῖς, der hiesigen Anknüpfung der Singular ἀγωνίζου. Es ist künstlich Zusammenhang hergestellt.

Vs. 31—33. Syrsin Syrcrt und der Memph in Cod. J₂ machen die Einleitung mit: und in diesen Tagen — die Pesch macht daraus den Singular: und an diesem Tage wie auch Arm Sahid, Memph Mss Altlat ceff²i^q bieten. Die Griechen aber straffen noch mehr an, denn es haben zu dieser Stunde ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ D, endlich sogar ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ sBA = in genau derselben Stunde während doch B³ wieder ἡμέρᾳ einsetzt. Unter den Altlateinern hat danach d in ipsa hora, und ipsa dringt in qbceff²i ein in ipsa die, mit und ohne autem = δὲ, was auf ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ Δ führt, so dass nun alle möglichen Combinationen vorliegen. Das Ursprüngliche liegt aber in Syrsin und Syrcrt, die noch keine enge Verbindung der Erzählungen aufweisen sondern ein lockeres Zusammenfügen. Es handelte sich in Luk 10—18 zunächst nur um eine „notdürftige Einrahmung der Aussprüche“ (Weizsacker Apost. Zeitalter P. 408), die Redaktoren haben dann enger verbunden, Vgl. dazu das zu Matth 13, 17 Dargelegte. — Vs. 32 und meine Heilungen, wofür an sich auch meine Heilkunst übersetzt werden könnte, ist mit dem bedeutungsvollen meine nur in Syrsin und Syrcrt erhalten, wobei das Zusetzen von μου zu (τάς) ἰάσεις schwer denkbar, das Streichen aber begreiflich ist. Heute und morgen vollende ich meine Heilungen, — später . . .

bedeutet: ich thue meine Pflicht und gehe nicht. Dieser Sinn verschwindet mit der Streichung von meine. Vs. 33 weiles nicht möglich ist = $\delta\tau\iota\ \sigma\acute{o}\chi\ \epsilon\acute{\nu}\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ so 2 Macc 11, 18; 13, 26.

Vs. 34--35 ist in Syrsin vom Vorangehenden als besonderer Absatz getrennt und mit 14, 1 verbunden. Dass es mit dem einen wie dem andern in keinem wirklichen Zusammenhange steht, ist längst empfunden, und Lightfoot merkt an, dass ihm diese Stelle mit den Jahren immer schwieriger werde. Nach dem zu Matth 23, 34 P. 333, 336 Entwickelten ist das Original im Matth enthalten und von Lukas in zwei Stücke zerspalten, deren eines 11, 49 glücklicher Weise die Kunde erhalten hat, dass der ganze Ausspruch aus einer uns verlorenen Sophia stammt, ohne welche Notiz er unbegreiflich sein würde. Der zweite Teil des Stückes scheint nun hier zusammenhangslos, als ein weiterer Beweis für den frei compilerischen Charakter dieser Lukasabschnitte.¹ — welche zu dir gesandt wurden, so $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \sigma\epsilon$ Syrsin Syrcrt Arm Hieron und cdef²i gegen die übrigen Zeugen, die $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\acute{\nu}$ bieten, wonach Pesch korrigiert ist. Vgl. die Matth P. 337 aus der Theophanie Dd Iren Cypr Orig angeführte Lesart $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \sigma\epsilon$, die auch dort in den Musterhandschriften beseitigt ist. Desgleichen ist dort zu $\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota\ \delta\upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ und $\acute{\epsilon}\rho\eta\mu\omicron\varsigma$ angemerkt, dass $\delta\upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ bei Syrsin und Irenäus (Codex Claramont) und $\acute{\epsilon}\rho\eta\mu\omicron\varsigma$ ausser bei diesen auch noch in B und Memph fehlt, und so fehlen beide Wörter auch hier im Syrsin, sind aber beide in Syrcrt und Pesch eingedrungen, die so haben [Pesch $\kappa\alpha\theta\iota\varsigma$] $\kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\omega$ [Pesch $\kappa\omega\iota\omega$] $\kappa\omega\iota\omega\ \kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\alpha$, wo Syrsin einfach $\kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\omega$ $\kappa\alpha\theta\iota\varsigma$ überliefert, und das $\kappa\omega\iota\omega$ der Pesch saloppe spätere Syntax zeigt. Endlich ist für den Schluss noch zu notieren, dass er in drei Formen bei den Syrern vorliegt, nämlich

Ia, Syrsin $\alpha\omicron\mu\ \kappa\omega\iota\omega\ \kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\omega\iota\omega\ \kappa\omega\iota\omega =$

donec veniat quod dicetis: Benedictus qui

Ib, Syrcrt $\alpha\omicron\mu\ \kappa\omega\iota\omega\ \kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\omega\iota\omega\ \kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\omega\iota\omega =$

donec veniat dies quo dicetis: Benedictus qui

II Pesch $\alpha\omicron\mu\ \kappa\omega\iota\omega\ \kappa\alpha\theta\iota\varsigma\ \kappa\omega\iota\omega =$

donec dicetis: Benedictus qui

Syrsin wird in Syrcrt, dem abf gleich sind, nur näher erklärt, der Sinn ist: bis ihr den Messias empfangt, was im Munde der Sophia (Matth 339) verständlich, im Mund Jesu' nicht möglich ist, welcher den Juden und Jerusalem das Reich, und darum auch den König Messias, abgesprochen hat. Die Pesch wird vager im Sinne.

¹ Hier ist Matth von Lukas unzweifelhaft benutzt, woraus sich ergibt, dass jener substantiell älter ist, so viel auch an ihm noch gefeilt und redigiert sein mag.

Es liegen sonach zwei Grundformen vor und in diese teilen sich die Altlateiner, und zwar gehen mit

I Syrsin d donec veniat ut dicatis bendet qui, und ff²qδ Aur mit donec veniat cum dicetis (q dicatis Aur dicitis) bendet qui.

II mit Pesch ei quoadusque (i donec) dicatis bendet qui. Daran schliesst sich der Arm. *ܕܢܝܬܐ ܡܢ ܕܝܥܬܐ* = donec dicatis.

Spezifischalexandrinisch ist der Zusatz von ἀπάρτι welcher in dieser Form οὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπάρτι ἕως ἂν ᾗξῃ in Δ erscheint, weil im Memph mit *ܐܢܬܝܢ ܬܝܚܝܬܐ ܕܝܥܬܐ ܕܝܥܬܐ ܕܝܥܬܐ* und im Sahid *ܐܢܬܝܢ ܬܝܚܝܬܐ ܕܝܥܬܐ ܕܝܥܬܐ ܕܝܥܬܐ* = inde ab hoc tempore donec dicatis bendet qui vorhanden ist, und so auch im Baseler Äthiopien (emje'ezē eska soba tebelu) vorliegt. Ganz bei Seite steht c mit donec veniam et dicetis, was völlig verkehrt ist. Hierzu stellen sich die Griechen so, dass B^s die zweite Form ausdrückten

I Syrsin et dico¹ vobis quod non videbitis me om donec veniat quod dicetis

II B λέγω om οὐ μὴ ἴδῃτέ με om ἕως om om om εἴπητε
s wie B, aber ἕως ἂν εἴπητε.

A λέγω δὲ οὐ μὴ ἴδῃτέ με om ἕως ἂν ᾗξῃ ὅτε εἴπητε

D λέγω δὲ οὐ μὴ με ἴδῃτε om ἕως om ᾗξῃ ὅτε εἴπητε

Δ λέγω δὲ οὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπάρτι ἕως ἂν ᾗξῃ ὅτε εἴπητε

Man sieht, wie hier mit den Partikeln ein engerer Anschluss hergestellt werden soll, aber auch dass Syrsin mit den Altlateinern eine ältere Stufe einnimmt als Pesch mit Bei, weil er auch von Syrcrt abf gestützt wird.

XIV 1—6 Ich weise nur auf Vs. 5, wo Syrsin hat: dessen Stier oder Esel, wie auch der Memph *ܢܝܥܡܐ ܢܝܥܡܐ* las, aber nicht dessen Sohn oder Stier, wie ABΔ al bieten. In Syrcrt ist dann dreigliedrig: dessen Sohn oder Stier oder Esel gesetzt und in Pesch endlich der Esel gestrichen, so dass sie mit ABΔ stimmt. Eingeschoben ist der Sohn, denn Arm hat ihn ebenfalls nicht sondern mit s abeff²i asinus aut bos und Hrs *ܬܝܢ ܠܡܝܢ ܬܝܢ* = ὁ υἱ ἢ βοῦς wo D πρόβατον ἢ βοῦς hat, so dass man die Schwankung des ersten Wortes vor Augen hat. Hieron behält die altlateinische Lesart asinus aut bos bei, aber eq haben korrigiert filius aut bos. Nach der gewöhnlichen Diction שׁוֹר וַחֲמֹר sind Syrsin und Memph im Rechte. Eine Art von Parallele bietet Sabbath 117^b eine Baraita: Wenn (am Festtage und dann auch wohl am Sabbath Beza 37^a) ein Tier und sein Junges in eine Grube gefallen ist, so hole man nach R. Eliezer das erstere

¹ Dafür Syrcrt ohne et einfach dico, Pesch aber λέγω γάρ, die Griechen schwankend mit und ohne δέ.

heraus, um es zu schlachten, für das zweite aber bringe man Futter an die Stelle, damit es nicht stirbt. R. Josua sagt: Man bringt das erste heraus, um es zu schlachten, schlachtet es aber nicht, und wendet eine Umgehung des Gesetzes an (מערים) und holt auch das zweite und schlachtet dann welches man will.¹ Das εὐθές sachlich unpassend fehlt in Syrsin, und ist in Syrert und Pesch als מחדש eingesetzt, also nach Mrc P. 17 unecht und secundärer Redaction angehörig, die älter ist als die allgemein hier continuo schreibenden Lateiner.

Vs. 7–11 ist bei Lukas eine gesellschaftliche Klugheitslehre und sicherlich kein Gleichnis oder Parabel, aber aus einer solchen verflacht, da das Stück sonst nicht als Parabel bezeichnet wäre. Der Titel stammt also aus der Vorlage des Lukas, der Inhalt kann dann auch symbolisch verstanden werden.

Vs. 12–15. Es werden Vs. 13 sechs Glieder gebildet, wo die Griechen nur vier haben, aber die Syrer selbst sind uneinig, wie auch die Lateiner, caecos clodos (so Cyprian 114) und clodos caecos verschieden stellen. Die Syrer haben

Syrsin

Syrert om idem

Pesch om idem

Syrsin

Syrert om om

Pesch om om

Syrsin die Armen, die Erblindeten, die Gelähmten, die Schmerzbehafteten, die Verachteten und viel andere

Syrsin die Armen, die Blinden, die Lahmen, die Schmerzbehafteten, fehlt fehlt

Pesch die Armen, die Verstümmelten, die Lahmen, die Blinden fehlt fehlt

Man vergleiche zu diesem Schwanken Matth 15, 30, wo auch vorkommt und κολλοὺς deckt, während es hier gut für ἀναπήρους eintritt, da beide Wörter einen weiteren Sinn haben, und allgemein „verkrüppelt“ bedeuten. Ich nehme nicht an, dass die

¹ Nach dem Ausdruck אָוִי וּבְנוֹ = es und sein Sohn, kann man auf die Vermutung kommen, dass ὁ υἱός bei B auf einem ursprünglichen βουὶ καὶ ὁ υἱός αὐτοῦ beruhe. Aber ich glaube das nicht, weil Lukas Sprache, da er zur aramäischen Urquelle schon im dritten Gliede steht, solche Hebraismen nicht bewahrt haben wird. Das υἱός ist christliche Appretur, wodurch die innere Sinnlosigkeit der Sabbatsruhe in ihrer Übertreibung noch deutlicher gemacht werden soll. Es ist aber nicht technisch-jüdisch begründet und zerstört die Schärfe der Argumentation.

„vielen Andern“ des Syrsin aus Matth 15, 30 stammen. Vgl. Vs. 21, wo auch Pesch die כרית bewahrt hat, die τοὺς ἀναπήρους decken, dann aber χαλούς καὶ τυφλούς ordnet.

Vs. 12 wenn du ein Abendessen (κθισιν) machst vgl. zu Vs. 15.

Vs. 15–24. Die Tischunterhaltung wird durch eine Zwischenbemerkung weiter geführt. Der Unterbrecher sagt Vs. 15 zu ihnen, was Syrcr und Pesch in **ml** = zu ihm, korrigieren. Aber Memph und i haben wie der Ergänzter in **s** einfach sagte, ohne Fronomen, und c lässt mehrere sprechen: dixerunt illi, was darum beachtenswert, weil es die Unsicherheit der Zusammenarbeit beweist.

Vs. 15 Heil dem der das Mittagsmahl (κθισιν) essen wird — so ist statt „isst“ genauer zu übersetzen. Ich habe für κθισιν, welches prandium und ἄριστον bedeutet, und wie die heutige collazione = πρόγευμα neugriechisch, um die Mittagszeit genommen wurde, in der Übersetzung „Mittagsmahl“ geschrieben, weil der Ausdruck „im Königreiche Gottes Frühstück essen“ ästhetisch unmöglich ist. Man sieht aus Genes 43, 25 wo „Brot essen“ in LXX ἀριστῶν gegeben ist, dass das ἄριστον in die Mittagszeit fiel. Weiter ist δεῖπνον = κθισιν mit „Abendessen“ übersetzt, während für κθαδισιν = γάμος der Ausdruck Hochzeitsmahl Matt 22, 2–12, Luk 12, 36 und einfach „Mahl“ Luk 14, 8 verwendet ist, wie es der Sinn erfordert. Aber eben aus dem Gebräuche von κθαδισιν = γάμος an dieser Stelle sieht man, dass wir es mit praktischen Abplattungen eines Gleichnisses zu thun haben, in dem das Eintreten in das Königreich Gottes als das Eintreten zu einer Hochzeit beschrieben war, wie dann die Juden, die zweite Erlösung, das Erscheinen ihres Messias als ein Hochzeitsfest zwischen Adonaj und Israel gefeiert haben. Das lehrt die Deutung des Hohenliedes im Targum, deren hohes Alter wieder aus Apocal 19, 7 folgt. Aus diesem Grunde ist das von Haus zwar nicht in diesem Sinne gedichtete, aber als hochheiliges Buch für den religiösen Zweck sehr früh schon mystisch verstandene Hohelied als Lektion für die Pesahzeit gewählt, in welcher der Erinnerung an die erste Erlösung die Hoffnung auf die zweite in der Zukunft gegenüber gestellt wird. Nicht weil das Hohelied im Kanon stand, ist es mystisch gedeutet, sondern weil es von der Zukunftserlösung unter dem Bilde der Hochzeit mystisch schon verstanden wurde, ist es allem Widerspruche zum Trotze in den Kanon gesetzt. Seine Aufnahme in den Kanon beweist das Alter dieser poetisch-mystischen Idee und Festfeier, die in Ješu' Zeit schon geläufig gewesen sein muss, weil seine Beschreibung des Königreichs Gottes als des Hochzeitsmahles auf ihr beruht und nur durch sie verständlich ist Matt 22, 2; 25, 1. In Lukas ist das aber schon

zurückgetreten, obwohl in ihm die Parabel der Urform in einer Beziehung näher steht als die Darstellung des Matthäus, in welcher die Hochzeitsmahlparabel mit der andern vom feindlichen Könige verschmolzen ist, welche als Parallele zu Matth 21, 43 auf die Verwerfung Israels zielt. So sind beide Darstellungen von der reinen Urform schon entfernt, aber wenn man den Sinn des mystischen Hochzeitsmahls kennt, so fühlt man ihn in Vs. 21—24 durch. Doch die besondere Beziehung auf Israel ist gefallen, und auch die für dies Mahl Matth 21, 33—22, 14 ausgedrückte Verwerfung Israels ist Vs. 18 nicht mehr deutlich, wo weltliche Geschäfte die Menschen abhalten einzutreten, nicht aber die pharisäische Gesetzesverkehrtheit. Freilich ist auch in Matth durch Vermischung zweier Gleichnisse in 22, 2 ff die Reinheit der Idee schon getrübt, weil beide Evangelien spätere Verhältnisse berücksichtigen und zwar Lukas in breiterer Weise als Matthäus.

Das aber führt uns zu den Lesarten *φάγεται ἄριστον* oder *φάγεται ἄρτον* in Vs. 15, die beide gleich sonderbar sind, denn das Frühstück im Königreiche Gottes essen, statt an dem Hochzeitsmahle desselben Teil nehmen ist kein von besonderem Verständnis zeugender Ausdruck. — Brot essen aber in diesem Reiche würde bedeuten, dort speisen Genes 37, 25, was nichts wirklich bessert. Denn die Phrase „Brot essen“ hat wie *אכל לחם* keinen anderen Sinn als unser „Speisen“, wie soeben Luk 14, 1 *φαγεῖν ἄρτον*, eventuell „Leben“ wie Amos 7, 12, was aber keine wirklich übliche Wendung ist.¹ Übrigens würde im Königreiche Gottes leben mit *ζήσεται* auch ein Unicum sein, das ganz modern anmutet, da das gebräuchliche Verbum eingehen *εἰσερχεσθαι* ist. Was aber ist hier das von Lukas gesetzte Wort? Für *ἄριστον* zeugen Syrsin Syrcrt Arm und griechisch 11. 13. 69. 124, also die Ferrargruppe, 130 gr. 131. alii plus ¹³⁰ sowie die Majuskelhandschriften E (ex correct.) H²K²MSUVΠ, Cyrill (ad Lucam 331 cod.), Basil bapt. 627 codd., Cat ox 113 und besonders Clemens Alexandrinus ¹⁶⁶. Dem gegenüber steht der Lateiner wegen gleich alt die Form *ἄρτον* bei Pesch Philox — also der notorisch jüngeren Schule — bei allen Lateinern, SABDΔ, 1 al Memph und dem Baseler Äthiopen so wie Ulfilas. Aus der Combination des Memph und des Ulfilas ergibt sich, dass dies Alexandrinischer und Constantinopeler Text ist, falls Ulfilas nicht lateinisch beeinflusst ist, was auch für D anzunehmen ist. Daraus folgt e contrario dass *ἄριστον* der syrische Text war,

¹ Die Stelle im Amos bedeutet eigentlich: Verdienne dir doch dein Brot mit Prophezeien. Ps. 14, 4 *אכלי עמי אכלו לחם*, die man hierher ziehen könnte, ist falsch, es muss heissen *אכלי עמי אכלו לחם* die mein Volk fressen das Fressen des Brotes d. h. so gleichmütig wie man Brot ist. Pesch hat diese Lesung noch ausgedrückt.

der als geschmackswidrig in ἄρτον korrigiert ist, welches in sich selbst nichtssagend ist. Die Korrektur zeigt einen reflectierenden Philologen, der nach Clemens Alexandrinus¹⁶⁶ sein Wesen getrieben hat, aus dem wir lernen, dass das alte Alexandrien selbst diese alexandrinische Korrektur noch nicht besass, die im lateinischen Origenes III 899 erscheint. Niemals aber wäre aus dem scheinbar glatten ἄρτον ein ἄριστον gemacht. Wie charakterisiert sich hier SB und D? Welchem Irrwisch läuft man nach, wenn man diese für neutralen und D für absolut „westlichen“ Text erklärt! Für ἄρτον plaidieren dann Eusebius und Epiphanius (Tisch), während die Ausgaben des Basilios von den Handschriften, die ἄριστον zeigen, desavouiert werden. Das ist eine in jeder Beziehung höchst lehrreiche Variante, am rätselhaftesten ist die Festigkeit der Lateiner mit panem.

Nicht minder lehrreich ist das ταῦτα im Anfange von Vs. 15. Das überflüssige Wort fehlt in S* ef und so in Syrsin, es wird ergänzt in Syrcrt **ⲧⲱ ⲛⲓⲙ ⲛⲟⲙ ⲥⲁⲩ ⲛⲁ** = καὶ ἀκούσας ταῦτα τις, was Memph und Arm ausdrücken, es wird nach griechischem Muster eingestellt in **ⲛⲓⲙ ⲛⲟⲙ ⲥⲁⲩ ⲛⲁ ⲧⲱ** = τις τῶν ἀνακειμένων ταῦτα. Schon Tischendorf bemerkt die Auslassung werde durch 18, 22 empfohlen, wo dann auch richtig Syrsin und Syrcrt kein ταῦτα haben, denen der Memph beistimmt. Pesch flickt dann δὲ ein, und Ulfilas, Armenier und Philoxeniana nehmen das von SBD verworfene ταῦτα auf. Sapienti sat.

Vs. 21 Plätze = **ⲕⲟⲁⲩ**, πλατεῖαι, Gassen = **ⲕⲟⲁⲩ**, ῥύμαι, vici vgl. Matth P. 121 Pesch korrigiert **ⲕⲟⲁⲩ** in **ⲕⲁⲩⲟ** = freie Plätze was falsch. Für die Reihe der Elenden vgl. Vs. 13, wobei mechanische Ausgleichung ein Zeichen der Überarbeitung ist. Die χωλοὶ fehlen hier in Memph und Hrs. Vgl. Matth P. 251.

Vs. 26—27. Vs. 27 Καὶ (om Tisch) ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (ἐαυτοῦ Lachm. West-H.) καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητῆς (μου μαθ. εἶναι Lachm) fehlt in Syrsin ist aber in Syrcrt und Pesch identisch enthalten, es fragt sich, ob er wegen des Homoioteleuton fehlt. Dabei ist zu beachten, dass die Enden von Vs. 26 und 27 selbst sehr schwankend überliefert sind, und dass der Anfang von Vs. 27 in S*L ohne Copula steht, während B* mit ὅστις οὖν unsicherer Wertung ist,¹ — die Masse und die Altlateiner aber wie Syrcrt und Pesch das καὶ ausdrücken. Der Arm und 157 hat gar ὅστις γάρ χτλ.

¹ Nämlich ob οὖν anknüpfende Partikel ist, hinter der οὐ fehlt, was die spätere Hand nachgetragen hat, oder ob οὖν Verschreibung für οὐ ist. Letzteres nicht gerade wahrscheinlich, das **ⲱ** in **ⲟⲩⲱ** ist gar schön geschrieben, und Vs. 34 hat B wieder ein οὖν, das auch ungehörig ist.

Der Vers fehlt auch in M*RG und vielen andern, wie Tisch. notiert, während Tregelles ausser den drei genannten Uncialen dafür nur 69 anführt. Dazu kommt jetzt noch der Memph in seiner besten Handschrift (Hunting 17), an deren Rande der Vers aber ohne καὶ nachgetragen ist. Diese scheinbar schwache Bezeugung des Fehlers ist näher betrachtet überaus stark, denn R ist ein griechisch syrisches Palimpsest aus Saec VI (Brit Mus Add. 17211), dessen obere Schrift dem VIII—IX Saec angehört,¹ (Vgl. Wright Catalogue of the Syr. Mss II P. 548, Tischendorf-Gregory III 388, Scrivener⁴ I, 144) — M ist der Campianus Saec IX exeuntis in Paris, — Γ Saec IX vel X ist der teils in Oxford teils in Petersburg befindliche Codex Tisch IV, — und alle diese Zeugen wiegen schwer. Das Hauptgewicht ist aber auf die übereinstimmende Verwerfung im Syrsin und Memph und einem Codex wie R zu legen, und sie wird durch den Zusammenhang bestätigt, aus dem Vs. 33 das Ergebnis zieht. Viele gehen mit ihm, er erklärt, seine Schüler müssten Alles was ihnen sonst weltlich nahe steht, ja sich selbst „hassen“ (!), sonst könnten sie seine Jünger nicht sein. Denn wie Jemand, der ein grosses Unternehmen (Bau, Krieg) beginnt seine Mittel berechnen muss, — so kann keiner, der nicht allen seinen Besitz aufgibt, (was aber von dem Hasse gegen die Nächsten doch recht verschieden ist,) der also nicht erwägt, ob er das zu leisten vermag, sein Schüler sein.

Schiebt man dazwischen noch das Kreuztragen ein, so wird der Abstand von Vs. 33 und Vs. 26, 27 noch grösser, und nun schwankt in Vs. 27 die Anknüpfung, was zu dem Schlusse führt, dass Vs. 27 eine nach Analogie von Matth 10, 38 gemachte, dem echten Lukas noch fremde nachträgliche Erweiterung ist. Auch im Matthäus machen die Worte: und jeder der nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt ist mein nicht wert — den Eindruck einer kirchlichen, homiletischen Erweiterung des Urwortes, da der Ausdruck sein Kreuz tragen vor Jesu' Kreuzigung noch nicht verständlich ist. Kirchlich disciplinären Einfluss verrät aber auch im echten Lukastexte das Hassen, denn es ist eine Übertreibung des „mehr lieben“ im Matth. Vgl. dort P. 183. Der Einschub gehört dem zweiten Jahrhundert an, denn Irenäus I, 1, 6 citiert ihn so: ὁς οὐ βασιάζει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι μαθητὴς ἐμὸς οὐ δύναται γενέσθαι, wobei im Zeitalter der Bekehrung das „Jünger werden“ von Bedeutung ist, das später in „Jünger sein“ im Zeitalter der Disciplinierung der Gemeinden abgewandelt ist.

Vs. 34 Als Parallele zu der eben für Vs. 27 gezeigten Willkür

¹ Veröffentlicht in Tischendorf Monumenta sacra inedita Vol II Lpzg. 1857.

der Anknüpfung, die B mit $\epsilon\acute{\upsilon}\nu$ macht, ist es anzusehen dass hier wieder $\epsilon\acute{\upsilon}\nu$ in \mathfrak{SBLX} und Ferrar 69. 124. 364 erscheint, welches in den Syrern fehlt, im Memph ebenso, aber nachgetragen ist, und das alle Lateiner, der Arm und Ulf verwerfen. Ich notiere das nur um \mathfrak{SB} zu charakterisieren, deren Haltlosigkeit auch in dem $\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\lambda\alpha$ zu Tage kommt, wo Syrsin das sinnlose $\kappa\alpha\iota$ mit Memph Arm und vielen Altlateinern nicht hat, welches \mathfrak{SBDLX} vertreten, wo Ulf ip jabai = aber wenn zeigt.

XV Vs. 4 hundert Böcke musste $\text{ܡܝܬܝܬܐ} = \text{próβata}$ übersetzt werden, da es masculinisch behandelt ist. Vgl. Matth 366 Eben darum aber ist ܡܝܬܝܬܐ statt ܡܝܬܐ zu lesen hier und Vs. 7. Es liegt vermutlich ein Fehler in der Entzifferung vor. Zwischen próβata und $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\iota$ und $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ ist keine Genusgleichheit, aber im Syrischen und so auch in der Sprache Jesu' ist sie vorhanden, wodurch das Gleichnis an Präcision gewinnt.

Vs. 10 vor allen Engeln Gottes = $\text{ܩܕܝܫܐ ܡܝܬܝܬܐ ܕܥܠܝܐ}$ Syrsin und Syrcrt. Die Pesch streicht das „allen“ und hat wie die Griechen $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\gamma.$, was auch alle ubrigen Zeugen bestätigen. Trotzdem ist „vor allen Engeln“ die Urlesart, und die Streichung von „allen“ ist theologische Reflexion, denn es giebt auch böse Engel, welche sich über eine Bekehrung nicht freuen sondern ärgern. Solch unbedachten Ausdruck konnten die Theologen nicht dulden, also strichen sie ihn. Ich würde das nicht aussprechen, wenn der Fall vereinzelt stände, aber er hat 12, 8—9 seine Parallele im Syrcrt. Es ist zu 12, 9 nachgewiesen, wie schweren Bedenken die Echtheit dieses in Syrsin fehlenden Verses unterliegt. Der Vers ist aber später von den Syrern aufgenommen, und zwar mit der passiven Wendung $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\eta\theta\acute{\eta}\varsigma\epsilon\alpha\iota$. Damit hat sich aber Syrcrt nicht beruhigt, sondern hat in Vs. 8 „die heiligen Engel Gottes“ geschrieben also ܩܕܝܫܐ zugesetzt, so dass er nun bietet: $\text{ܩܕܝܫܐ ܡܝܬܝܬܐ ܕܥܠܝܐ}$ d. h. den wird auch der Sohn des Menschen bekommen vor seinen heiligen Engeln, also nicht vor den Engeln Gottes, noch weniger vor allen Engeln Gottes. Damit sind die bösen Engel ausgeschlossen, die Matth 25, 41 als Engel des Teufels bezeichnet sind. Jesu' Engel aber sind seine Helfer und Boten bei dem Gerichte, Matth 24, 30 die nicht ergreifen, wem Jesu' vor ihnen bekannt hat. So etwa war die Reflexion dessen, der hier die „heiligen“ eingeschoben hat. Welche Vorsicht der Redaktoren gegenüber dem möglichen Missverständnisse des Textes! Man muss eben versuchen die Gedankengänge zu diviniern, durch welche die Redaktoren bestimmt wurden ihre Änderungen an den Texten vorzunehmen. Schreibfehler sind das nicht. Eine Mittelstufe nimmt B ein, wenn er $\tau\acute{\omega}\nu$ streicht und $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$

bietet, denn dann sind es nur gewisse Engel Gottes und nicht alle.

Vs. 11–32. Nach den Griechen verteilt der Vater den Söhnen den Besitz, und das widerspricht Vs. 29, wo sich der ältere Sohn beklagt, dass er nie ein Böcklein bekommen hat, und Vs. 31, wo der Vater sagt: Was mein ist, ist dein, der Sohn also nichts für sich besitzt. Nun steht Vs. 12 statt $\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \delta\iota\epsilon\acute{\iota}\lambda\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu$, wofür Pesch Syrcrt $\text{ܡܢܬܐ ܡܠܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ}$ = et contribuit eis omnem substantiam suam haben. Man sieht sofort, dass der Fehler in dem ܡܢܬܐ = eis steckt, es sollte ܡܠ sein = und er teilte ihm seinen ganzen Besitz zu. Dann haben die Pronomina auch die richtige Beziehung, „sein Besitz“ ist der dem Sohne zufallende Teil, nicht das Vermögen des Vaters, das er ja eben nach Vs. 31 nicht verteilt hat. Das ergibt die Lesart $\kappa\alpha\iota\ \delta\iota\epsilon\acute{\iota}\lambda\epsilon\nu$ (oder $\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \delta\iota\epsilon\acute{\iota}\lambda\epsilon\nu$) $\alpha\upsilon\tau\omicron\varphi\ \tau\omicron\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Das $\alpha\upsilon\tau\omicron\varphi$ wird von Hrs in Codex A und C geboten, es könnte von Syrsin bezeugt sein, aber die Lücke nach ܡܠ = $\alpha\upsilon\tau\omicron\varphi$ könnte auch zu ܡܢܬܐ = $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ ergänzt werden. Die Sache ist also unsicher. — Hingegen das $\tau\omicron\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ bezeugen Syrsin Syrcrt Pesch Philox Hrs Ulf (sves sein) Sahid (ܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ = opes suas) und e (substantiam suam). Ich schliesse aus der Übereinstimmung von Zeugen der syrischen, ägyptischen, gothischen und altlateinischen Bezirke auf $\delta\iota\epsilon\acute{\iota}\lambda\epsilon\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varphi\ \tau\omicron\nu\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ gegen alle Griechen, die vom Zusammenhange desavouiert werden. Meine Übersetzung ist daher in „er teilte ihm zu allen seinen Besitz“ mit Wahrscheinlichkeit zu bessern.

Vs. 17 sind jetzt bei meinem Vater. Das charakteristische „jetzt“ = ܬܝܡܢ haben Syrcrt und Syrsin, Pesch streicht es nicht, und der arabische Tatian behält es (الآن) auch. L hat $\acute{\alpha}\rho\tau\iota$,¹ welches Matth 3, 15 und sonst durch ܬܝܡܢ ausgedrückt wird. Aber $\acute{\alpha}\rho\tau\iota$ ist kein lukanisches Wort, nur Matth und Johannes gebrauchen es und Pseudo-Chrysostomus hat $\nu\acute{\upsilon}\nu$. Das Wort ist nicht unbedingt nötig, kann also einem Streben zu verbessern seinen Ursprung verdanken, und da für das Streichen kein Motiv vorliegt, so ist die Unechtheit plausibel. Auch 22 ܬܝܡܢ = bringt schnell in Syrsin unecht.

Vs. 18 gesündigt am Himmel, d. h. an Gott vgl. zu Matth P. 31.

Vs. 22 ein herrliches Gewand = ܠܒܝܫܐ ܕܡܠܟܐ , das auch der arabische Tatian und der Äthiope als vorzügliches Gewand, nicht aber als das erste beste zur Deckung der Blösse deutet, Hrs aber mit ܠܒܝܫܐ ܕܡܠܟܐ wie Memph Arm Ulf wörtlich nach $\tau\acute{\eta}\nu\ \pi\acute{\rho}\omega\tau\eta\nu$

¹ L ist eine Pariser Handschrift Saec VIII, textus optimaе notae. Ihm gehört der kürzere Markusschluss.

das als Hauptverbum ὅτε ἦλθεν in der Masse erscheint, noch gar nicht vorhanden ist: Mir, dem Gehorsamen, hast du Nichts gegeben, ihm, dem Leichtsinnigen, schlachtest du ein Kalb! Merkwürdig ist, dass die Altlateiner fast alle **et** occidisti ei zeigen, was in letzter Instanz nur aus einer semitischen Vorlage stammen kann, die den Nachsatz mit „und“ einleitete. Pesch Ulf Arm Hrs verstärken endlich die Rede dadurch, dass sie das Kalb hier und Vs. 23, 27 in einen Stier verwandelt: Mir nicht einmal ein Böckchen, jenem einen gemästeten Stier. Da der arabische Tatian das mitmacht, so sieht man wieder, dass er aus dem Peschitthatexte stammt.

XVI 1—8 Die Beurteilung der Abweichungen des Syrsin von den übrigen Zeugen in der Geschichte vom ungerechten Haushalter, die einzig in der Pesch als Gleichnis, **ἰσχυρὸν**, bezeichnet ist¹, hängt von der Einsicht in die Natur der betrügerischen Künste des Haushalters ab, welche in dem griechischen Texte nicht eben klar geschildert sind. Nach diesem muss man voraussetzen, dass die Schuldner bei dem Haushalter Schuldscheine abgegeben haben, in welchen die Höhe ihrer Schuld, oder der Betrag, welchen sie auf Credit entnommen haben, verzeichnet stand. Das wäre eine Handschrift, ein Chirographon, das der Schuldner auf Dictat des Gläubigers oder in eigener Fassung schreibt, das er aber auch vom Gläubiger aufgezeichnet unterschreibt und anerkennt. Hieronymus setzt cautio ein, das ist technisch eine Sicherstellung, wie er auch in 2 Chron 19, 10 juristische Kunstausrücke einstellt. Da der Haushalter sich durch Nachlassen eines Teiles der Schuld bei den Schuldnern in Gunst setzen will, damit sie ihn nach seiner Dienstentlassung in ihre Häuser aufnehmen, so giebt er ihnen ihre Schuldscheine zurück (δῶσαι σοι τὸ γράμμα) und lässt sie einen neuen Schuldschein schreiben, der auf einen geringeren Betrag lautet. — So weit ist die Sache klar, dass er aber dazu jeden einzelnen, also alle versammelt, das darf in den Worten ἓνα ἕκαστον προσκαλεσάμενος nicht gesucht und gefunden werden, er muss sein Geschäft heimlich und mit jedem allein abmachen. Er darf nicht alle herbeiziehen, denn es giebt auch ehrliche Schuldner, die auf solche Manipulation nicht eingehen, und den Herren davon in Kenntnis setzen. Das ἕκαστον hat also sein Bedenken, auch wenn man nicht an eine Schuldnersversammlung denkt. Der Sinn der Griechen ist, dass die Schuldner (alle!) ihren gegebenen Schuldschein auf Vorschlag des Haushalters fälschen, sie sind ebenso schuldig als dieser.

¹ Weizsäcker Apost. Zeitalter P. 404 bemerkt richtig, dass die Geschichte des Haushalters und die folgende vom armen Lazarus keine Parabeln sondern sinnvolle belehrende Erzählungen im Sinne eines Beispiels sind, also eine eigene Gattung der Rede ausmachen.

Beim Syrsin dagegen ist von keinem Schuldscheine die Rede. Er lässt den Haushalter einen Schuldner rufen, von dem er nicht weiss, wie hoch seine Schuld ist, und nachdem er von ihm den Betrag erfragt hat, setzt er sich hin und schreibt einen niedrigeren Wert auf. Wo schreibt er ihn auf? Nicht auf einen Schuldschein sondern in sein Verzeichnis, in sein Haushaltungsbuch, der Schuldner braucht gar Nichts von dieser Fälschung zu erfahren. Diesen Act wiederholt er zweimal, vielleicht auch öfter, aber nicht alle Schuldner kommen in Frage. Störend ist in Syrsin nur das Wort 5 und er sprach zu dem ersten = ܠܡܝܬܐ ܝܡܪܐ = ἔλεγε τῷ πρώτῳ, während im Hauptpunkte, dass der Haushalter Rechnung legen soll (ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου) nur seine Darstellung genau passt. Zur Rechnungsablage gebraucht man ein Rechnungsbuch nicht aber die Schuldscheine, die höchstens als Beleg dienen und hier zunächst überflüssig sind. Weiter ist Syrsin in sich auch darin consequent, dass er als Klagepunkt gegen den Haushalter nicht dessen Vergeudung anführt sondern seine schlechte und lüderliche Wirtschaftsführung. Das Vergeuden des verlorenen Sohnes ist in Syrsin 15, 13 durch ܡܝܐ, griechisch διασκορπίζειν bezeichnet, wo Syrcrt und Pesch ܝܬܐ = zerstreuen, Hrs ܝܬܐ haben, — hier schreiben Syrsin und Syrcrt ܕܡܝܐ corrumpere, pessum dare, und erst Pesch stellt dafür ܡܝܐ ein, so dass erst sie Zeugnis für σκορπίζειν im Sinne von Vergeuden liefert, während die älteren Texte verderben, verwahrlosen bezeichnen. Bar Bahlûl las ܡܝܐ und deutet es durch اهل d. i. vernachlässigen.

Schreibt man mit Berücksichtigung des Umstandes, dass die griechischen Participien im Syrischen aufgelöst werden müssen, in den entscheidenden Versen 5—7 den Text des Syrsin griechisch um, und setzt das bei den Griechen Überschiessende in Glossenform darüber, so springt die Überarbeitung in die Augen, zumal wenn man die in den bezifferten Anmerkungen aufgeführten Varianten in Betracht zieht:

καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα¹ τῶν χρεωφειλέτων
τοῦ κυρίου αὐτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ [das muss ursprünglich gewesen
sein αὐτῷ]· πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου;

ὁ δὲ εἶπεν ^{ἕκαστον} ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Δέξαι σου τὰ γράμματα²
λέγει αὐτῷ, ἑκατὸν βάτους³ ἐλαίου· καὶ καθίσας

^{γρήψον} ^{om} ^{om} ^{om}
ταχεώς⁴ ἐγράψεν αὐτὰ πεντήκοντα. Καὶ ἔπειτα πάλιν⁵

εἶπεν ἐτέρῳ· καὶ σὺ πόσον ὀφείλεις αὐτῷ [sollte mit Syrcrt Pesch sein
^{ὁ δὲ εἶπεν}

τῷ κυρίῳ μου]; λέγει αὐτῷ ἑκατὸν κόρους σίτου

λέγει αὐτῷ· Δέξαι σου τὰ γράμματα ^{γρήψον} ^{om}
καὶ καθίσας εὐθέως [ܠܡܝܬܐ] ἔγραψεν αὐτοὺς ὀγδοήκοντα.

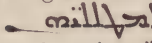
καὶ ἐπήνεσε ὁ κύριος κτλ.

Ist es unter diesen Umständen nicht möglich eine sichere Deutung der Erzählung zu geben, so haben andererseits die Versuche einen einheitlichen und haltbaren Sinn zu erpressen zu Behauptungen über den Sinn von μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας geführt, welche unzutreffend sind. Denn es heisst weder der trügerische, unsichere leicht, schwindende Reichtum, nach dessen Verluste (ἔσαν ἐκλίπη) man fremde Hülfe in Anspruch nimmt, noch kann es Reichtum und Besitz an sich als eine ungerechte Sache bezeichnen, die eine Sünde involvierte, da Besitz irgend welcher Art unvermeidlich ist. Lightfoot kommt

Ist es unter diesen Umständen nicht möglich eine sichere Deutung der Erzählung zu geben, so haben andererseits die Versuche einen einheitlichen und haltbaren Sinn zu erpressen zu Behauptungen über den Sinn von μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας geführt, welche unzutreffend sind. Denn es heisst weder der trügerische, unsichere leicht, schwindende Reichtum, nach dessen Verluste (ἔσαν ἐκλήπη) man fremde Hülfe in Anspruch nimmt, noch kann es Reichtum und Besitz an sich als eine ungerechte Sache bezeichnen, die eine Sünde involvierte, da Besitz irgend welcher Art unvermeidlich ist. Lightfoot kommt

in der Untersuchung des jüdischen Sprachgebrauchs zu der Erklärung, er könne es nur vom übel erworbenen Besitze verstehen, und das ist das Natürliche. Wenn es keinen guten Zusammenhang giebt, so ist das durchaus kein Grund die sprachrichtige Deutung zu verwerfen, sondern nur ein Beweis dafür, dass die Erzählung unklar, und verstümmelt ist, so dass sie zur Fortsetzung nicht passt. Der Coincidenzpunkt zwischen der Erzählung und diesem Worte bleibt kenntlich genug, der Haushalter schafft sich mit den Gütern, um die der Herr betrogen wird, Freunde. Aus dem Targ 1 Sam 8, 3, Ezech 22, 27, Prov 15, 27 Jes 33, 15 erhebt Lightfoot, was μαμωνᾶ τῆς ἀδουλίας bedeutet, da dort ממון דשקר = mamon fraudulentiae, mit dem er es gleichsetzt, dem hebräischen בצע opes male partae, unrecht Gut, entspricht, und andererseits שקר in der Septuaginta durch ἀδουλία übersetzt wird Ps 144, 8, 11; 119, 29, 69 al Deutr 19, 18, Jer 5, 31. So sagt er mit Recht, dass es auch bei Lukas keinen andern Sinn haben könne. Ezech 22, 13 wird genauer noch חובי ממון אונסין gesagt, Sünden die im Mamon der gewalthätigen Räuber bestehen, und Hab 2, 9 ist בצע בצע דרשע durch דאנים ממון דרשע = der sich gewalthätig Mamon des Frevels aneignet, wiedergegeben, so dass ממון דרשע buchstäblich mit μαμωνᾶ ἀδουλίας in der Übersetzung von Syrsin zusammentrifft. Daraus ergibt sich als Urform in Ješu' Munde der Sinn: Verwendet, ihr die ihr euch unrecht Gut angeeignet habt, — wobei vorausgesetzt ist, dass sie es nicht zurück-erstaten können — dies Gut dazu euch Freunde zu machen. Aus dem Inhalt des Satzes ist auf die Hörer zu schliessen, denen das Wort ursprünglich gegolten hat, und auch hier Lightfoot richtig gesehen, es galt nicht den Zwölf sondern Zöllnern und Sündern, wie sie 15, 1 als Hörer erwähnt werden. Lightfoot weist darauf hin, dass die vorangehenden Parabeln von den Verlorenen handeln, die wiedergefunden werden, und dass Ješu' solche gegenüber dem pharisäischen Verwerfungsdünkel verteidigt, während viele Pharisäer selbst am Geize litten 16, 14. Zur Verdeutlichung zieht er das Beispiel des Zacchäus 19, 1, 8 herbei und lässt es sich zur Beleuchtung der Schärfe dieses Wortes nicht entgehen, dass die Juden die Zurück-erstattung geraubter oder durch Wucher erworbener Güter nicht annahmen, sondern ablehnten, oder aber im öffentlichen Interesse (לצורכי ציבור) verwendeten, weil an solchem Gute eine Sünde haftete. (Vgl. auch das Blutgeld des Judas, das nicht in dem Schatz aufgenommen werden soll, sondern für einen gemeinnützigen Zweck verwendet wird.) Er zitiert aus Bab. qam. 94^b das Wort הגולגין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן והמקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו d. h. Wenn Räuber und Wucherer zurückgeben, so nimmt man es von ihnen nicht an, und wer von ihnen Etwas annimmt, an dem hat

der Geist der Weisen keine Freude. Ebenda lehrt Mischna 10, 1 dass man bei der Lade der Zöllner und bei dem Beutel der Steuereinsammler kein Geld wechseln und kein Almosen annehmen soll, weil bei dem Gelde ein Raub sein möchte. Dagegen darf man aus der Privatkasse und auf dem Markte von diesen Leuten Geld annehmen. So begreift man den Satz רועין והגבאי והמוכסין תשובתן קשה d. i. die Busse oder Restitution der Hirten (die ihr Vieh auf fremde Weiden treiben) der Steuereinsammler und der Zöllner ist schwer, — denn man weiss nicht, wem sie das Geld entnommen haben. Indessen darf man von Zöllnern und Räubern dann eine Gabe annehmen, wenn vorauszusetzen ist, dass der rechtmässige Eigentümer an dem Wiederbekommen verzweifelt hat.

In dieser Beleuchtung gewinnt das Wort vom ungerechten Mammon einen Sinn: Wer ihn genommen hat und nicht zurückgeben kann, der soll ihn andern zum Nutzen verwenden und sich damit Freunde machen. Aber ein wirklicher Zusammenhang zwischen diesem so wie den folgenden Sätzen mit dem Vorhergehenden ist nicht vorhanden. Es handelt sich hier im Folgenden bis Vs. 13 um „ursprünglich gewiss nicht zur Geschichte des Haushalters gehörige Sprüche.“ Pfeiderer Urchristenthum P. 459. Wir sind auf Geröll, nicht auf Urgestein, und darum schwankt der Text im Folgenden. Die Syrer drücken ἐκλείπη \aleph^*B^*D oder ἐκλείπη AX 69 aus, was für die itacistischen Griechen identisch, also: „wenn der Mammon geschwunden ist,“ — und sagen: aufnehmen in ihre ewigen Zelte mit Pb Tatian ar und gegen $\aleph BD$, denen sie eben zustimmten, nebst allen¹ übrigen Zeugen. Das „ihre ewigen Zelte“ nun ist handgreiflich falsch, die durch den Mammon erworbenen Freunde sind nicht ipso facto in der Lage den Schenker in die ewigen Hütten des Himmelreiches 4 Ezr 2, 11 aufzunehmen,² und das auf richtigem Denken beruhende Dilemma des Chrysostomus X, 593 (bei Tisch) οὐ γὰρ εἶπεν· ἵνα δέξωνται εἰς τὰς σκηνάς αὐτῶν, ἀλλ'· εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς zeigt den Weg zur Lösung. Die syrische Lesart ist gemischt, die Urform war  = εἰς τὰς σκηνάς αὐτῶν allein, und das entspricht dem εἰς τοὺς οἴκους ἐαυτῶν von Vs. 4 und der Forderung des Zusammenhanges in Vs. 9, bevor es allegorisch gewendet ist. Wird dafür εἰς τὰς αἰωνίας σκηνάς gesetzt, so ist die Allegorisierung vollzogen, die der Vordersatz freilich als ganz verkehrt erweist. Der Zusatz des αἰωνίας wird nun

¹ Tischendorf führt Cyrill Luk 349 für αὐτῶν an. Der syrische Cyrill hat aber dies αὐτῶν P. 294 nicht.

² Die Stelle lautet: Haec dicit Dominus ad Ezram: Nuncia populo meo, quoniam dabo eis regnum Jerusalem, quod daturus eram Israel, et sumam mihi gloriam illorum, et dabo eis tabernacula aeterna, quae praeparaveram illis.

auch in den Syrern durchgeführt aber *σκηνάς αὐτῶν* erhalten, indem *ܣܟܢܐܝܐ ܕܥܡܠܝܗܘܢ* geschrieben ist. Im Syrischen ist *ܣܟܢܐܝܐ* = *αἰώνιος* Nachtrag, im Griechischen umgekehrt *αὐτῶν* gestrichen, das nur in Pb und im Baseler Äthiopien erhalten ist. Diese verderbende Umarbeitung ist älter als Irenäus IV, 46, 3. Schon Tischendorf^s IP 406 hat es ausgesprochen, dass bei weitem die meisten und bedeutendsten Veränderungen und Interpolationen des apostolischen Textes nicht nach sondern vor den Zeiten des Irenäus gemacht sind. Dann sind sie aber nicht einfach aus Handschriften zu erkennen sondern nur durch die Kritik zu gewinnen, welche die äussern Zeugnisse nach dem Zusammenhange der Texte beurteilt, und das haben wir hier gethan. Die Urlesart war: *ἵνα δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς σκηνάς αὐτῶν* ohne jedes *αἰώνιος*. Die blosse Handschriftenkritik führt in die Irre, Lachmann hat [*αὐτῶν*] nach AB athetisiert, hätte er *αἰώνιους* eingeklammert, so wäre es richtig gewesen. Daneben ist die Lesart *ὅταν ἐκλίπη* oder *ἐκλείπη* d. h. wenn der Mamon zu Ende ist, indifferent, aber *ἐκλείπητε, ἐκλίπητε* ist verkehrte Interpretation und gehört dem Überarbeiter an, der Sinn soll werden: „Wenn ihr sterbt“ und das gehört mit der Einschwärzung der „ewigen“ Hütten zusammen. Sept. setzt *ἐκλείπειν* für ruhiges friedliches Sterben Genes 25, 8, Thren 1, 20. Das *ἐκλίπ.* oder *ἐκλείπητε* ist in SBD noch nicht eingedrungen, aber Irenäus IV, 46, 3 sagt *fugati fueretis*, und *8^{ca} FPUΓΔΛ al*, Hieron und die Altlateiner (*defeceritis*) Ulf Philox zeigen alle diesen verkehrten Text. Noch sonderbarer ist der Memph, der neben *ܐܩܪܬܐ ܡܝܬܐ* = *ἐκλίπη* in andern Mss *ܐܬܪܐ ܡܝܬܐ* = *ἐκλίπωσι*, obwohl Mamon als Subjekt im Singular steht. Er will sagen: Macht euch mit dem Mamon Freunde, damit diese, wenn sie *deficiunt* = sterben, euch aufnehmen in die ewigen Hütten, und dazu passt es, dass die memph. Catene aus Cyrill dazu anführt, die Freunde, die man sich erwerben solle, seien die heiligen Märtyrer. Ja selbst das *ܐܩܪܬܐ ܡܝܬܐ* = *ἐκλίπη* ist in dem Sinne: „Wenn aufhört unser Leben auf der Erde“ in der Catene gedeutet. Das sind die Reflexionen, die unsre Textgestalt beeinflusst haben!

Vs. 10. Dem Versuche Zusammenhang im Zusammenhanglosen zu erzwingen verdankt man das *γάρ*, welches Syrsin und Syrcrt in „Denn wer in Wenigen getreu“ aufweisen, Pesch aber streicht.

Vs. 11—13 bekommen sofort Licht, wenn man als die zu treffenden Leute die schlechten Gemeindevorstände denkt, die mit dem Gemeindevermögen schlecht umgehen, und denen man die Wahrheit noch viel weniger anvertrauen kann. Vgl. Matth. P. 361. Während dies auf die christlichen Beamten geht, handelte das Wort Vs. 9 von jüdischen Zöllnern, Ältestes und Jüngstes liegen hier nebeneinander.

Besonders spiritualisiert ist Vs. 12: Wenn ihr im fremden Gute = in dem irdischen, den Christen nur leihweise gegebenen Gute untreu seid, wer wird euch das Eure = das ewige Leben, das wahrhaft euch zukommende Gut geben? Und von diesen Excursionen bringt uns Vs. 14 unmittelbar wieder in die Zeit Ješu' mit seinem Gegensatz gegen die Pharisäer zurück.

Vs. 16 drängen sie sich dazu = **ܠܡ ܕܡܫܝܚܝܢ** = εἰς αὐτὴν βιάζεται, vgl. zu Matth 11, 12, wo bemerkt ist, Lukas habe sachlich umgebildet, was sich auch daraus ergibt, dass Syrsin im Lukas ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται aufrecht erhält, während er im Matth den νόμος nicht anerkennt. Leider fehlt hier Syrcrt.

Das **ܠܡ ܕܡܫܝܚܝܢ** bedeutet sich drängen, stossen, dann übertragen mit aller Kraft streben, und activ ist **ܡܫܝܚܝܢ ܕܡܫܝܚܝܢ** in Pesch sedulus egit, festinavit ut intraret, **ܡܫܝܚܝܢ ܕܡܫܝܚܝܢ** bedeutet es drängt sich einzutreten der Sünder, Ephr Carm. Nisib. ed. Bickell XIV, 152. Demnach hat Tatian P. 54: **والكل يزاحم ليدخلها** = und die Gesamtheit drängt hineinzutreten. Auch Ulf, der im Matth activ übersetzt, hat hier jah hvazuh in izai naupjada passiv: und jeder wie zu ihm hingenötigt, oder nötigt sich, drängt sich, und so der Arm **ܡܫܝܚܝܢ ܕܡܫܝܚܝܢ** = erzwingt es — und der Memph **ܫܝܢ** oder **ܥܫܝܢ ܡܫܝܚܝܢ** = nimmt sich mit Gewalt hinein. Hieron, der Matth 11, 12 vim patitur ausdrückt, hat hier vim facit gesetzt. Also beim Leben der Sprache schreibende Übersetzer sind im Matth der passiven, im Luk der activen Deutung einmütig gefolgt.¹ Der syrische Übersetzer des Cyrill sagt **ܠܡ ܕܡܫܝܚܝܢ** = nimmt es mit Zwang. Nicht anders verstehen es die Altlateiner, a in illum festinant, e conatur, und mit einer Erweiterung nach Matth Rehd et qui iniuriam faciunt, diripiunt illut. Diesem Verständnis des griechischen Wortes werden wir uns fügen müssen, im Luk ist der Sinn: man drängt sich zum Evangelium, während im Matth der Sinn war: Das Evangelium wird gehindert. Darin spricht sich der Unterschied der Zeiten aus, Ješu' war bedrängt, und davon redet Matth, — in Lukas aber Zeit war Anschluss an die Gemeinde häufig, sie wuchs, und

¹ Wetstein hat zu Matth 11, 12 reichlich belegt dass βιάζεσθαι sowohl cogi als niti sich bemühen bedeutet z. B. in **χάρακος εἶσω παρελθεῖν βιάζόμενος** Appian Syr. 187, und dass es im Medium auch mit Gewalt hineindringen heisst z. B. in **βιάσασθαι ἐπειρῶντο εἰς τὴν ἄκραν** Arrian Exped. Alexandri 6, 9, 4. Er nimmt für Matth diesen Sinn an, es solle dort bedeuten, dass die Zöllner durch Johannes Predigt veranlasst, sich in das Gottesreich eindrängten, es gleichsam erstürmten, obwohl es von Natur nicht ihnen sondern den Priestern, Leviten und Schriftgelehrten zugehöre. Activen Sinn hat βιάζεσθαι in dem delphischen Orakel über Christus, welches beginnt: **Εἰς με βιάζεται οὐράνιον πῶς καὶ ὁ παθὼν θεός ἐστιν** bei Malalas. Edit. Bonnensis P. 686.

diesen Sinn giebt Lukas dem alten Worte. Ist nun Wert darauf zu legen, dass καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται in S*G al pauci fehlt? Ist es weggelassen, weil in der Zeit dieser Schreiber der Zudrang aufgehört hatte? Ist es Versehen? — Schon Lightfoot hat diese Verschiedenheit des Sinnes im Matth und Lukas festgestellt.

Vs. 17 als dass ein Buchstabe. Syrsin und Pesch haben hier und 15, 7; 17, 2; 18, 25 für ἡ ihr αϛ vgl. Matth P. 195.

Vs. 18 die losgelassen ist. Diese Worte sind zu streichen als durch ein Versehen im Drucke stehen geblieben. Über Lösen, Entlassen und Verlassen vgl. Matth P. 95, 275 und beachte, dass Syrsin und Pesch von dem Nehmen einer Verlassenen reden, also ἀπολελυμένην nicht im Sinne einer rechtlich Geschiedenen im Lukas interpretieren, die nicht שריתא sondern שביקתא heißen würde.

Vs. 19—31 und guten Gewändern — ich hätte Singular setzen sollen: bekleidet mit Purpur und schönem Gewand, denn es ist einfach erklärende Übersetzung von βύσσος, wofür Pesch dann ܠܒܝܫܐ herstellt. Also keine Variante. — Das λαμπρῶς fehlt, obwohl schon Iren III, 14, 3 mit nitide ausgedrückt, in Syrsin mit Recht, der Text wird feiner, das Adverb giebt einen unnützen Überschuss der Schilderung. Ich möchte auch das Fehlen von εἰλκόμενος für richtig erachten, es ist pedantische nach vorn (vgl. Matth P. 251) gesetzte Ergänzung um das Folgende zu motivieren. Vs. 21 weist Syrsin mit ܠܠܡܒܐܢܐ auf lambebant a = ἔλειχον, wozu τὰ ἔλκη αὐτοῦ notwendig ist, dessen hohes Alter durch die uralte Einsetzung des εἰλκόμενος bezeugt wird. Die Unsicherheit darüber, wie dieser Zug zu verstehen ist, zu der obendrein das ἀλλὰ οἱ κύνες — aber! — beiträgt, bringt die Variante ἀπέλειχον = elingebant d, ablingebant e in den Text. Aus ihr scheint dann ἐπέλειχον als Rückbildung hervorzugehen. Dann sind die Hunde seine Wohlthäter. — Andererseits ist von Peerlkamp das ἀπέλειχον mit ἀλλὰ combinirt und τὰ ἔλκη αὐτοῦ als falsche Ergänzung gestrichen, in dem Sinne: Er wünschte sich von den Resten zu sättigen, aber die Hunde kamen und leckten sie fort, so dass er Nichts bekam. Dann werden auch die Hunde seine Feinde. — Gegen diese Konstruktion spricht das Fehlen von αὐτὰ nach ἀπέλειχον, das auf τὰ πίπτοντα gehen müsste, und andererseits der Einschub von εἰλκόμενος, der die ἔλκη als im frühesten Texte vorhanden bezeugt. Vgl. Van de Sande Bakhuyzen Opmerkingen Versl en Med Amsterd. Akademie 1903 P. 214. Vs. 31 hat Syrsin statt ἀναστῆ gesetzt ܕܝܠܐ = gehen würde, und das ist das Feinere. Es wird geboten in Irenäus IV, 3, 1 si quis a mortuis resurgens ad illos eat, und man sieht leicht, dass das a mortuis resurgens erklärender Zusatz ist, der weiter wirkend das ἔλθη = ܕܝܠܐ verdrängt und das die Erklärung condensierende ἀναστῆ an dessen Stelle

gebracht hat. Die Stelle II, 55 *praeconium ejus qui resurget* (so Ms. Arundel. dagegen schlecht *resurrexerit* Ms Claramont und Voss.) beweist nichts dagegen, besonders wenn man *resurrexerit* als das echte erkennt, das dem Sinne nach eher Christus bezeichnen dürfte, als den hier gemeinten Boten aus der Oberwelt.

Für das sachliche Verständnis des ursprünglichen Sinnes der Erzählung ist darauf hinzuweisen, dass eine Hartherzigkeit oder Sündhaftigkeit des Reichen mit keinem Zuge angedeutet ist. Aus dem Umstande dass Lazarus vor seiner Thüre ständig liegt um sich dort die abfallenden Bissen zu verschaffen, geht hervor, dass er sie auch empfing, sonst wäre er weggegangen und hätte sein Glück anderswo versucht. Dieser anscheinende Defect ist früh empfunden und willkürlich ergänzt, der reiche Mann sollte grausam gemacht werden, und darum hat schon Irenäus II, 55 den Zusatz: *Lazarum, cui ne quidem de mensae suae micis communicabat*. Dieser Tendenz entspricht es, dass καὶ οὐδὲν ἐδίδου αὐτῷ in der Ferrargruppe (13. 69. 124. 346) sowie in 61^{ms}. 130 zugesetzt ist, und dass der Zusatz alt ist, beweisen l. m. al. neben der Auslegung in Clem Hom P. 25, 2 und die Randnote der Philoxeniana. Dieser Zusatz ist dann in die offizielle Vulgata aufgenommen. Wir haben also in Rechnung zu ziehen, dass der Reiche nicht als Sünder, — aber auch umgekehrt, dass Lazarus nicht als besonders fromm oder sündenfrei dargestellt wird. Jede Auslegung, welche von der Unterstellung, dass der Reiche grausam gewesen sei, ausgeht, ist textwidrig und verfehlt darum sicherlich den Ursinn der Erzählung. Der gleichen Ergänzung mag sich eine Predigt gestatten, eine historisch richtige Exegese darf es nicht. Nicht schlecht und gut sondern arm und reich sind die hervorgehobenen Gesichtspunkte, wie schon Basilius Hom 2 richtig gesehen hat: Nicht einer Ungerechtigkeit sondern des luxuriösen Lebens wegen angeklagt wird er im Feuer geröstet. Wetst. Dem liegt die jüdische Beurteilung von reich עשיר und arm עני zu Grunde, für die sich die Begriffe von Reich und Frevler nahezu decken, weil der עני und צדיק als gut gilt.

Jüdisch ist auch, dass die Engel den Lazarus in das Paradies tragen. Trg. Cant. 4, 12 sagt גינתא דערן דלית רשו לגבר למעל לגוה אלהין d. i. der Garten Eden, in den Niemand als die Gerechten einzutreten das Recht hat, deren Seelen auf der Hand der Engel hineingebracht werden. Die Engel sind für die Juden was der Hermes psychopompos für die Hellenen ist. Der Schoss Abrahams (חיקו של אברהם Qiddus 72^b) ist ein andrer Ausdruck für Paradies, wobei allerdings an eine Tafelrunde zu denken ist, bei der einer am Busen (κόλπος Joh 13, 23; 1, 18) des andern ruhte. Ein solches Mahl nach dem Weltgerichte, bei dem Leviathan und

Behemoth verzehrt werden, kennt Henoch 60, 7 und nach 4 Ezr 6, 49 sind diese Tiere am fünften Schöpfungstage geschaffen und werden für ihren Zweck aufbewahrt. Ist hierdurch gezeigt, dass diese Vorstellung im ersten christlichen Jahrhundert geläufig war, so zeigt Trg. Jon Genes 1, 21 dieselbe Idee, denn hier wird der Leviathan nebst seiner Gattin (בר ונייה? doppelt masculin!) eingeführt, unter der der Behemoth zu verstehen ist,¹ während Bab. bathra 74^b behauptet wird, dass der Leviathan männlich und dazu ein Weibchen geschaffen sei, weil Gott so alle Tiere geschaffen habe. Damit aber durch die Vermehrung dieser Ungeheuer nicht die ganze Welt vernichtet werde, habe er das Männchen entmannt (סירס הוכר), und das Weibchen lustlos gemacht (צינן נקבה) und das letztere für die selige Zukunft den Gerechten aufgehoben. Ein andrer meint, er hätte es geschlachtet und für diesen Zweck eingesalzen.

Die Lage des Ortes der Qual und der Lust, der hier der Garten Eden oder das Paradies heisst², ist nach Henoch 22 nicht getrennt, sie sind neben einander und dienen zum Aufenthalt der Seelen bis zum Endgerichte, also für den Status intermedius. Henoch 22, 10 kennt dort eine besondere dritte Abteilung für die Sünder, welche sterben „ohne dass das Gericht über sie gekommen ist bei ihren Lebzeiten.“ Das ist echt jüdisch, denn die jüdische Theodicee stellt das Problem, und Joseph Arch 18, 1, 3 handelt davon, wie zu Luk 23, 46 dargelegt ist. Hier werden ihre Seelen abgesondert „in dieser grossen Pein, bis der grosse Tag des Gerichtes — kommt“. Der Ort dieser drei Abteilungen ist im Westen der Erde, der Ort der Qual ist also nicht die Unterwelt, der Tartarus oder die Scheol. Danach wäre, abgesehen von dem Umstande, dass unser reicher Mann nicht als Sünder charakterisiert ist, der Aufenthaltsort, in dem er weilt vorzustellen. In der Gehenna werden die Frevler, wie hier der reiche Mann, mit glühenden Kohlen gebrannt um Vergeltung zu empfangen לעלמא דאתי d. h. bis zum kommenden Aeon.³ Diesen Status intermedius, den Lukas voraussetzt, nebst der Lage von Paradies und

¹ Meistens wird בר וני as Gattin verstanden, aber das müsste femininisch ברת ונייה heissen. Auch mit Jersl Genes 2, 18, wo בר וני für עזר steht, das in Jonathan durch אמת, Weib ausgedrückt ist, bedeutet בר וני einfach Genosse nicht speziell Weib oder Gattin. Da die ältesten Zeugen Henoch und 4 Ezra den Behemoth haben, so wird danach auch Trg Jon zu deuten sein. Im Targum scheni Esther 3, 7 ist statt des Behemoth der Feldhahn (תרנגול ברא) als Braten verheissen.

² Nach Trg Jon und Jerus Gen 3, 24 sind Paradies und Hölle, wie die Thora, zweitausend Jahre vor der Schöpfung hergestellt. Über die jüdische Präexistenz in der Idealwelt und in der Realwelt vgl. zu Joh. 8 die einleitenden Bemerkungen.

³ So nur kann man Trg Jerus Genes 3, 24 das ל verstehen, das auf den Status intermedius weist. Jonath lässt das fort und hat mit למון ברוך nur das Gericht im Auge. —

Hölle zeichnet 4 Ezr 7, 36 (lateinisch) ganz genau: et apparebit lacus (Mspt. locus) tormenti et contra illum erit locus requietionis, et clibanus gehennae ostendetur et contra eum jucunditatis paradisus. In der Zeit des Mittelzustandes könnte versucht werden durch Gebete eine Erleichterung herbeizuführen, aber diese Gebete helfen nichts. Ezra stellt 7, 100 die Sache so dar, dass die abgeschiedenen Seelen sieben Tage lang Freiheit haben sich über Hades und Paradies zu unterrichten, dann aber werden sie an ihren Orten versammelt und beim Gerichte trägt jeder seine Schuld, der Gerichtstag ist ein dies decretorius, und wie keiner für den andern Bewusstsein haben, krank und gesund sein, essen oder schlafen kann, so kann auch keiner für den andern bitten.¹ Dass sich die Verdammten und die Seligen gegenseitig sehen können dient beiden zur Steigerung ihrer Empfindungen. Dass Himmel und Paradies verschiedene Örtlichkeiten sind lehrt auch Paulus 2 Cor 12, 2, 4, und in das Paradies kamen auch jüdische Philosophen wie Ben Zoma (Ḥagiga 14^b) um dort Weisheit zu schauen, aber hier ist das in den Himmel versetzte himmlische Paradies gemeint, während in unserer Lazarusgeschichte der paradisus terrestris gegenüber der Gehenna vorgestellt ist, worüber zu 23, 46 geredet ist.

Indem die alexandrinischen Übersetzer das hebräische Scheol durch Hades wiedergegeben haben, haben sie den Weg geöffnet auf dem die griechischen Vorstellungen von Elysium und Tartarus in das hebräische Bewusstsein eindringen, so dass die schon homerischen hellenischen Ideen von Lohn und Strafe, welche der althebräischen Vorstellungswelt fremd waren, obwohl sie eine Fortdauer der abgeschiedenen Seelen im Scheol angenommen hat, sich als bereicherndes Element mit den ziemlich dünnen althebräischen Gedankenbildern vereinigen konnten. Während so die Juden sich das Hellenische aneigneten, konnten sie andererseits die ihnen eigene Idee eines generellen Weltgerichtes nicht aufgeben, welche den Hellenen fehlt. Diese setzten daher Lohn und Strafe sofort nach dem Tode, die Juden aber an dem Tage Jahves. Sobald die Juden ihre bereicherten Anschauungen ordnen wollten, konnten sie nicht anders, als nach dem Tode einen Zwischenzustand behaupten, — in dem dann freilich Qual und Glück nur Sinn haben, wenn sie als Ausgleichmassregeln für die Ungleichheit der Gesicke im Leben dienen, und dem dann das Weltgericht als Ende des Zwischenzustandes zu folgen hat. Die Lehre vom Zwischen-

¹ So in dem von Bensly aufgefundenen fehlenden Stücke, wozu syrisch 6, 78 kommt. Vgl. Bensly the missing Fragment of the fourth book of Ezra Cambridge 1875 und Hilgenfeld Messias Judaeorum P. 234, 288, 346, 404. — Dass sich beide Abteilungen gegenseitig sehen können ist deutlich gesagt Hilgenfeld P. 232 ff.

zustande ist auf jüdischem Boden eine Superfoetation im Interesse der Theodicee, die Qual und Lust desselben hat, wenn nachher doch noch ein Gericht folgt, keinen Zweck, es müsste denn das Abbüssen sein, wovon aber bei unserm armen Mann, der doch auch nicht sündlos war, gar nicht die Rede ist. — Diese Superfoetation entsteht durch Vereinigung hellenischer und jüdischer Anschauungen, welche jede für sich selbst schon vollkommen genügend waren. Das ist die Folge der Sprachmischung: Hades neben Scheol, Garten Eden neben dem hellenisierten Paradies, in das die Philosophen gehen wollen, Gehenna neben Abyssos und Tartaros¹, mit der die hellenischen Vorstellungen in das Judentum einzogen. Auf solchem Boden ruht unsere Erzählung.

Ihrer Fragestellung nach ist sie echtjüdisch, der Beweis für die Ausgleichung der Geschicke von Armen und Reichen an sich ist der Zweck, das spricht Abraham in Vs. 25 deutlich aus. Man vergleiche damit die Notiz Qohel Rabba 7, 15, dass R. Tanchum den Satz, Gott habe das Eine dem Andern entsprechend gemacht Qoh 7, 15 auf die Armen und Reichen gedeutet hat, die Einen sollten durch die Andern tugendhaft werden. Noch im Midrasch Ma'ase de R. Jehošua'² klingt der Gedanke nach, wenn dort die Erdenvölker für alles Gute, das sie thun, in diesem Leben belohnt werden und dann in die Gehenna kommen, wogegen die israelitischen Frevler in diesem Leben bestraft, schliesslich zum Olam habba eingehn. Als Ort dienen die neben einander liegenden Räume von Paradies und Gehenna, die als Stelle des Feuers auch Trg Jon Gen 15, 17 und Hagiga 15^b erscheint, und wo der abtrünnige Aher (Elischa ben Abuja) und die monatlich einmal wie Fleisch in der Pfanne umgewendeten Korachiten Bab. bathr. 74^b ihren Aufenthaltsort finden. Schwierig ist nur der „Schoss Abrahams,“ denn es ist durchaus nicht ein geläufiger jüdischer Ausdruck, wie in den Commentaren behauptet zu werden pflegt. Er ist meines Wissens nur Qidduš 72^b nachgewiesen, wo die jüdische Auslegung selbst über den Sinn unsicher ist,³ der doch nach dem Wortlaute im Lukas ganz fest steht. Denn dieser Sinn wird auch durch

¹ Man beachte, dass es der Leviathan ist, der Hiob 41, 22, 23 im Abyssos und Tartaros sich aufhält, dem sich 40, 15 der Behemoth gesellt. Diese Übersetzung in der Septuaginta versteht man nur, wenn man im Auge behält, dass diese Tiere für das Mahl der Seligen aufgehoben werden. Die Hiobstelle wird wegen שִׁיבָה auch Bab bathra 75^a mitcommentiert, wo vom Leviathan die Rede ist.

² Jellinek Bet hamidrasch II, 49.

³ Die von Lightfoot behandelte Frage, ob das Weilen im Schosse Abrahams hier von Ada bar Ahaba oder von Rabbi Juda ausgesagt sei, können wir bei Seite lassen, aber dass dies Weilen von der einen Erklärung als Gestorben sein, von der andern als Beschnitten worden sein, aufgefasst wird, das zeigt, dass wir es mit einer ungewöhnlichen Ausdrucksweise zu thun haben.

Matth 8, 11 als beim Mahle neben Abraham liegen fixiert. Diese Beteiligung am Mahle gehört hinter das Weltgericht und ist etwas ganz anderes als wenn gesagt wird: von Abraham, Isaaq und Ja'qob aufgenommen werden 4 Macc 13, 17. Hieraus aber dürfte zu schliessen sein, dass der Zug von Abrahams Schosse in unserer Erzählung un-gehörig und secundär ist, so dass ursprünglich nur stand: die Engel brachten ihn zu Abraham, etwa **אצל אברהם** wie Midrasch Echa 68^a. Dann ist die Beziehung auf das Weltgericht ausgeschlossen, und der Mittelzustand rein charakterisiert.

Für diesen ist das topographische Nebeneinander von Gehenna und Paradies, das wir aus 4 Ezr kennen gelernt haben, auch durch Apocal 14, 10 nachgewiesen, aber die grosse Kluft zwischen beiden scheint nicht jüdisch zu sein, da Henoch 22 und 4 Ezra 7, 56 davon Nichts wissen. Nach Qohel Rab 7, 15, (P. 32^b Stettin) sollen sie durch eine Mauer getrennt sein, was sich zu Henoch 22 gut fügt, aber mit feinsinniger Symbolik wird auch gesagt, zwischen Paradies und Hölle liege nur im **מפה** d. i. eine Handbreite. Dass die Hölle grösser, sechzig Mal so gross ist, als Eden sagt Ta'anit 10^a, wo zugesetzt wird: Manche sagen, für die Hölle gebe es kein Mass. Die Griechen andererseits aber kennen einen Scheideweg,¹ der die Guten an den Ort der Frommen (εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον Axiochus P. 371) der Elysium genannt wird, die Bösen aber in den Tartaros, die unterste Tiefe der Unterwelt, führt — Virgil Aen 6, 540, Plutarch De sera vindicta P. 565 E. Diese zwei Wege kennt auch R. Johānnan ben Zaqgai im ersten christlichen Jahrhundert, — und man fragt sich dann, ob die zwei Wege in der Didache und im Barnabasbriefe unabhängig davon gedacht werden können² — aber die Kluft kennt er nicht. Sie ist in den ἄβυσσος χάσματα Tartάρου bei Hesiod Theog 725 ff, 740 ihrer letzten Quelle nach zu finden, während die Rabbinen lehrten, Gehenna und Paradies seien in gleichem Niveau, so dass das eine das andere erblickte (**וְרַבְנָן אָמְרִי שְׁתֵּיהֶן שׁוֹת כְּרִי שֶׁהֵיוּ מַצִּיצוֹת זוֹ מִזֹּו**) Qohelet Rab 7, 15). So sind sie in unsrer Stelle gedacht,³ und darum kann der Reiche den Lazarus und Abraham sehen. Jüdisch ist es auch gedacht, dass der Arme mit Namen genannt wird, der der Gehenna verfallene Reiche aber nicht, denn die Namen der

¹ Plato Gorgias P. 524 hat die *τρίσχιος ἐξ ἧς φέρετον τὸ ὅδον, ἥ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἥ δ' εἰς τάρταρον*.

² Berach 29^b sagt Joh. b Zaqgai **שְׁלֹשָׁן עָרֵין וְאַחַת שֶׁלָּנָה עֵרֶן וְאַחַת שֶׁלָּנָה עֵרֶן וְאַחַת שֶׁלָּנָה עֵרֶן** d. h. Vor mir sind zwei Wege, einer nach Eden, der andre nach Gehenna, und ich weiss nicht, welchen man mich führen wird.

³ Statt **מַצִּיצוֹת** schreibt Jalqut Sim'oni § 976 **מַצִּיצוֹת**, d. h. so dass sie sich retten.

Frevler will ich nicht auf meine Zunge nehmen Ps. 16, 4, eine feine Bemerkung, die ich Cyrill entlehne.

Hält man sich in den wirklich gesetzten Bestimmungen der Erzählung, so ist als Tendenz aus dem Schlusse zu entnehmen, dass die normalen Mittel der religiösen und sittlichen Belehrung genügen — es ist dir gesagt Mensch, was dir gut ist Mich. 6, 8 — und dass wunderbare Ausnahmsbelehrung, wie sie ein zurückkehrender Verstorbener geben könnte, nichts nutze, weil man ihm nicht glauben würde. Die überzeugende Kraft sittlicher Belehrung ruht in ihr selbst, nicht in der Auctorität der sie Vortragenden, welche verläugnet wird, sobald sich die menschliche Leidenschaft der sittlichen Belehrung gegenüber aufbäumt, und die stets verläugnet werden kann, weil die angeblichen Auctoritäten ihre Auctorität selbst nicht beweisen können, die vielmehr erst aus dem Inhalte ihrer Aussagen sich ergibt. Der Satz des Pythagoras ist nicht wahr, weil Pythagoras ihn ausgesprochen hat, sondern Pythagoras hat ihn ausgesprochen weil er wahr ist. Die sittliche Belehrung ist nicht wahr, weil sie von Mose und den Propheten gegeben ist, sondern sie ist von ihnen gegeben weil sie wahr ist. Sperrt sich Jemand gegen ihre Wahrheit, so hilft die Auctorität nicht, selbst wenn ein Toter zurückkehrte um sie zu stützen. Übrigens hätte der erstandene Tote den Brüdern nach dem Zusammenhange nicht etwa Busse zu predigen gehabt, sondern den Verzicht auf ihre irdischen Güter, vgl. Luk 12, 33, den übrigens weder Moses noch die Propheten fordern, die irdisches Glück schätzen. Nahe verwandt ist Deuter 30, 11 ff, eine Bezugnahme auf Jesu' Auferstehung ist mit keiner Silbe angedeutet. Aber auch von den jüdischen Heilmitteln, Almosen, Gebet und Umkehr ist nicht die Rede, der erste Teil der Erzählung ruht auf der Betrachtung, dass nach dem Tode vor dem Gerichte eine materielle Ausgleichung des Anteils an Leid und Freude statt findet, der zweite handelt von der wahren Quelle sittlicher Belehrung, welche jedem Sterblichen zu Gebote steht, beide Teile hängen aber nur locker mit einander zusammen, von der Vs. 30 erwähnten Umkehr ist vorher nicht die Rede, und der Ausdruck vom Schosse des Abraham ist genau genommen nicht passend und darum als secundär zu erachten. — Reiches Material aber ohne Ordnung ist für unsre Stelle von Wetstein beigebracht.

Schliesslich bemerke ich noch, dass die Rabinen über die Existenz der Gehenna nach dem Weltgerichte als Ort der ewigen Strafe, ja über die ewige Strafe selbst geteilter Ansicht sind, da ja der Frevler durch den zweiten Tod vernichtet, aber nicht in die Hölle zur Qual befördert wird. Mit Berufung auf Maleachi 3 hören wir von R. Jannai und Šim'on ben Laqış אין ניהנם לעתיד לבא אלא יום הוא שכלהם את הרשעים d. i.: Im messianischen Zeitalter giebt es keine

Gehenna, sondern das ist ein Tag, der die Frevler in Flammen aufgehen lässt. Die Mehrzahl der Rabbinen behauptete aber eine Gehenna nach Jes 31, 9 und R. Jehuda ben Eleazar dachte es gäbe weder einen „Tag“ noch eine Gehenna, denn nach Jesaj 33, 11 würden die Leiber der Frevler durch ein aus ihnen selbst hervorbrechendes Feuer verbrannt. Andererseits aber ist in der Betrachtung über die Verse des kleinen (hier grosses genannt) Hallel Pesah 118^a zu den Worten: Nicht uns, Herr, nicht uns Ps. 115, 1 gesagt, R. Johannan beziehe das auf den Krieg von Gog und Magog, fasse sie also als Schutzgebet vor den Nöten der Zeit der Messiaswehen, während R. Nahman ben Jisḥaq, darin die Bitte um die Rettung der Seelen der Gerechten aus der Gehenna (hier Fegefeuer) erblickt, weil Ps. 116, 4 weiter gesagt wird: „Herr errette meine Seele“. Diese Art von Exegese mag sein wie sie will, wir sehen jedenfalls hier, dass es eine Ansicht gab, nach welcher die Seelen der Gerechten in der Gehenna (des Feuers) sind und daraus befreit werden.

Ähnlich lehrt Plato im Gorgias 79: Unter dem Kronos galt das Gesetz, dass die Gerechten nach dem Tode zu den Inseln der Seligen ziehen, die Ungerechten aber nach dem Kerker der Busse, der Tartaros genannt wird. — Das Gericht wird jetzt von den Richtern Radamanthys und Aeakos unter dem Vorsitze des Minos an dem Kreuzwege gehalten, von dem die beiden Wege ausgehen, der eine zu den Inseln der Seligen, der andere in den Tartaros. — 82. Aber aus dem Tartaros giebt es eine Befreiung, und Radamanthys fügt den in den Tartaros Geschickten ein Abzeichen zu, das andeutet ob er sie für heilbar halte oder nicht.

Das wird an Odyssee XI, 567 angeschlossen, wo Minos mit goldenem Scepter den Gestorbenen Recht spricht.

XVII 1—4. Da Pesch für **ⲁⲓⲛ** = **πλήν. οὐαί** des Syrsin **ⲉⲓⲛ** = **οὐαί δὲ** korrigiert, so sieht man, dass Syrsin mit **ⲛⲃⲉ** (**ⲙⲉⲙⲡⲉ**) Memph geht, während Pesch in der Form von **ⲁⲁ** abgelenkt ist. Die Altlateiner teilen sich. Warum druckt Tischendorf nun hier gegen **ⲛ** **οὐαί δὲ** aus **ⲁ**? —

Vs. 2 ist **ⲓ** durch **ⲁⲥ** gegeben wie in Pesch, was nach Matth P. 195 nicht original sein wird.

Vs. 3. Habet Acht auf euch. Das **πρὸς ἑαυτοῖς** ist durch **ⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩ** übersetzt, d. h. Achtet auf euch, hütet euch, seid vorsichtig. In meiner Randnote sollte es heissen: wörtlich eure Seele.

Vs. 4 wenn er sündigt ohne das gegen dich, das in Pesch eingesetzt. Diese Lesart zeigen Syrsin, die Minuskeln 28. 47. 56. 58. **ⲱⲥⲟⲣⲓⲱ**, die Altlat im¹, der Baseler Äthiope und memphitisch Codex N,

¹ So Tisch aber in Belsheim Ausgabe des Cod Vindobon finde ich peccaverit in te.

während die Masse der Mss **εποκ** = εἰς σὲ bezeugt. Hieronymus Vs. 4 nach Wordsw-White hat: peccaverit in te.

Übrigens ist durch Einfügung des καὶ (ἐὺν ἁμαρτ.), das in Syrsin fehlt die Feinheit des Textes zerstört. Nach Syrsin entwickelt sich der Gedanke so: I Habt auf euer eigenes Treiben Acht, haltet euch in Zucht. II Wenn dein Bruder sündigt, so schilt ihn. III Bekehrt er sich so erlass ihm, ja selbst wenn er sieben Mal in einem Tage sündigt — [es fehlt gegen dich!] — und diese sieben Male sich an dich wendet, so erlass ihm, Es handelt sich um die Vergebung, die ein Bruder, der zu schelten verpflichtet ist, ebenso auch zu erteilen hat. Ein Bruder, nicht ein Priester! Das Griechische ist verwässert, statt der Sünde ist die persönliche Beleidigung eingeführt, was dann nach der griechischen Masse in Pesch acceptiert ist, die dazu sogar noch sagt: wenn er sich sieben Male an dem Tage gegen dich vergeht und sieben Male an dem Tage sich an dich wendete. Damit ist es dann deutlich genug. Dem Syrsin entspricht griechisch Folgendes: προσέχετε ἑαυτοῖς (d. i. habet Acht auf euch selbst). Ἐὺν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου ἐπιτίμησον αὐτῷ. Ἐὺν μετανοήσῃ ἄφεσις αὐτῷ, καὶ ἐὺν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ καὶ οὕτως (diese Wiedergabe von **Δα** ist unsicher, D bietet καὶ τὸ ἐπτάκις) ἐπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σε λέγων· Μετανοῶ, — ἄφεσις αὐτῷ. Die Vergleichung mit den übrigen Texten wie besonders **ΔΔ** zeigt, dass mit kleinen Mitteln hier eine gewaltige Verdrehung vorgenommen ist. Zuerst ist εἰς σὲ Vs. 4 eingeschoben, das in der wunderlichen Zeugencombination, die wir eben aufgeführt haben, fehlt, schliesslich ist es auch noch in Vs. 3 in notwendiger Consequenz eingesetzt und wird dort geboten von **DXΓΔΠ** unc.⁹ al pler c^{deff}2q und in der Vulgata Clem, woraus es Wosgan in seinen armenischen Text eingefügt hat, es fehlt aber noch in i Aur Rehd Amiatin. Die Memphitischen Mss teilen sich wie die Lateiner, denn **D²MN** schieben es (**εποκ**) ein, während die übrigen es nicht haben. Es fehlt auch bei Pesch Hrs Phil Ulf Arm; aber in welche Wege durch seinen Einsatz die Exegese geführt ist, das lernen wir aus dem Baseler Äthiopen: la'éma abasa laka biṣéka gassešo babâhtitéka. Dieser Text: „Wenn dein Nächster sich vergeht gegen dich schilt ihn unter vier Augen,“ ist in die Vorstellungsreihe von Matth 18, 15 abgelenkt und damit dem Ursinne entfremdet.

Vs. 5—6 Wenn ihr Glauben hättet. Das ist in Pesch in den Lehrsatz korrigiert: So ihr Glauben habt. Sie drückt εἰ ἔχετε mit **ⲚⲀⲃⲁ** al, oder ἐὺν ἔχητε mit **Mal⁵** aus, wogegen Syrsin εἰ ἔχετε mit **DEGH** al las und damit den Glaubensmangel der Apostel thatsächlich behauptet. Die Bedeutung dieser Variante ist Matth P. 255ff besprochen.¹ — Den Zusammenhang zwischen Syrsin

¹ Übrigens lehrt diese Stelle ebenso wie Vs. 3 und 4, dass Aphraates in den

und D lehrt auch das „von hier“ = **κἄν** **ἐν**, denn es erscheint als ἐντεῦθεν in der Variante mit ὅρος die D hinzufügt. In ihm steht ἐλέγετε ἂν τῷ ὅρει τούτῳ μετάβα ἐντεῦθεν ἐκεῖ καὶ μετέβαινεν καὶ τῇ συκαμείνῳ μεταφοτεύθητι εἰς τὴν θάλασσαν κτλ. In d entspricht transi hinc ibide et transibat. Der Satz liegt in doppelter Formulierung mit Berg und mit Maulbeerbaum vor. Der Berg stammt aus Matth 17, 20, das echt lukanische ist der Maulbeerbaum, denn συκάμινος kommt nur hier überhaupt im neuen Testamente vor, und man sieht, dass es aus συκῇ Matth 21, 21 gegen 17, 20 entwickelt ist. Mrc 11, 23 hat den Berg, aber der Satz des Matth 17, 20 ist von Mrc 9, 29 ausgelassen und durch etwas ganz Sonderbares ersetzt, worüber und über Matth 17, 21 vgl. zu Mrc P. 104ff.

Vs. 7—10 Aus Vs. 10 ergibt sich, dass die Spitze des Beispielles die ist zu zeigen, dass Niemand für die Pflichterfüllung sich ein besonderes Verdienst zuzuschreiben hat. — Die Umkehrung, dass man einem treuen Sklaven keinen Dank schulde, ist falsch und ungültig, man dankt ihm seine gesamte Hingabe ebenso wie den einzelnen Dienst. Aus diesem Grunde ist Vs. 9 μὴ ἔχει χάριν τῷ δοῦλῳ d. h. der Herr wird ihm doch dafür nicht danken, dass er den Befehl ausgeführt hat,¹ nicht zutreffend, der Sinn erfordert vielmehr den Gedanken: Der Diener wird doch dafür nicht einen besonderen Dank erwarten! Dann passt der Schluss: So auch ihr u. s. w. Das Bedeutende in der Darstellung ist das, dass der Sklave nach seiner schweren Arbeit auf dem Felde und bei der Herde, auch die Tischbedienung noch leistet, ohne dafür besondern Dank zu beanspruchen. Desshalb schliesst der Satz mit der Anwendung: Wenn ihr den Auftrag erfüllt habt = **ὅταν ποιήσητε τὰ διαταχθέντα ὑμῖν**, so habt ihr eure Pflicht gethan, wobei durch Zusatz von πάντα eine schiefe Wendung des Gedankens hervorgerufen wird. Den richtigen Fortschritt hat nur Syrsin und Syrcrt mit den Worten:

Lässt etwa dieser Sklave seine Seele ein Wohlgefallen empfangen = **κἄν** **ἔσται** **ἡ** **ψυχή** **αὐτοῦ** **ἐν** **καλῷ** **καὶ** **ἀγαθῷ** Syrsin und: besitzt etwa dieser Sklave ein Wohlgefallen seiner Seele = **ὅτι** **κἄν** **ἔσται** **ἡ** **ψυχή** **αὐτοῦ** **ἐν** **καλῷ** **καὶ** **ἀγαθῷ** woraus folgt, dass beide statt τῷ δοῦλῳ den Nominativ ὁ δοῦλος ausdrücken. Ihr Text lautete μὴ ἔχει χάριν ὁ δοῦλος **ὅτι** **ἐποίησεν** **τὰ** **διαταχθέντα**; denn χάρις wird durch **καλῷ** übersetzt 2, 40, 52; 6, 32, aber nicht 4, 22, der Übersetzer arbeitet nicht mechanisch. Wie Act 2, 47 bedeutet χάριν

entscheidenden Worten nicht Syrsin und Syrcrt sondern Peschitatext hier bietet, denn er hat **καὶ** statt **καὶ** und **καὶ** statt **καὶ**, wie in jenen beiden übereinstimmend steht. Vgl. Wrights Text P. 35 und 21.

¹ So μὴ οὖν ἐγὼ ληρῶ = ich rede doch keinen Unsinn Plato Theact. 163, wo verneinende Antwort erwartet wird. So auch μῶν.

gar noch *δταν ποιήσητε ὅσα λέγω* D, cum feceritis quae dico d, quae mando Rehd, also wenn ihr meine (Ješu') Aufträge ausführt, — worauf dann schliesslich der Baseler Äthiope leistet: kuello gabirakému za'azzazkukému = wenn ihr alles gethan habt, was ich euch geboten habe. Den Schlussstein in diesem Gebäude von Entstellungen bildet endlich das *ἀχρεῖοι*, die Sklaven würden lügen, wenn sie sagten sie seien unnütz — oder sie seien elende, hungrige Subjecte¹ — nachdem sie ihre Pflicht erfüllt haben. Vgl. im ersten Teile das Nachwort P. 245. Hier liegt nicht die Lust der „westlichen Texte zur Kürzung“ vor. — Blass hält D für echt!

Der Grundtext war also: *Μὴ ἔχει χάριν ὅτι ἐποίησεν τὰ διαταχθέντα; οὕτως καὶ ὑμεῖς· ὅταν ποιήσητε τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε ὅτι δοῦλοι ἔσμεν, ὃ ὀφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν.*

Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass das Wort *χάρις* specifisch Lukanisch und Paulinisch ist, im Matth und Markus kommt es nie vor, im Joh nur 1, 14—17. Sein Vorkommen in 1 Petr giebt zu sonderbaren Betrachtungen Veranlassung. Die Antilegomena 2 Petr, 2 Joh, Juda bedeuten für unsre Betrachtung Nichts, und in Apocal 1, 4; 22, 21 ist die paulinische Briefformel benutzt.

Welche Umarbeitung liegt in diesen zehn Versen vor! Aber auch Syrsin zeigt eine überarbeitende Hand, er hat für *ἐὸ θεός* Vs. 7 wie 12, 36 *ܡܚܕܐ*, wo Syrcrt das alte *ܒܪ ܫܥܬܐ* bewahrt hat, das beide gemeinsam 5, 13; 6, 49 zeigen. In 12, 54 hat Syrsin wieder das alte *ܒܪ ܫ*, aber Syrcrt lässt *ἐὸ θεός* fort, während 14, 5 Syrsin das *ἐὸ θεός* fortlässt, Syrcrt aber *ܡܚܕܐ* bietet. Hält man die Pesch dagegen, so erscheint *ܒܪ ܫ* nur noch in 5, 13; 6, 49, dagegen ist *ܡܚܕܐ* durchgedrungen in 12, 36, 54; 14, 5; 17, 7. Vgl. Mrc P. 17.

Vs. 11—19 zwischen den Samaritanern und den Galiläern = *μεταξὺ Σαμαρειτῶν καὶ Γαλιλαίων*, da *ܠܝܬܐ* Samaritaner und nicht Samariener bedeutet, und im Syrcrt der Plural *ܠܝܬܐ* deutlich markiert ist. Somit wird *ܫܡܪܝܐ* nicht als Translitterierung von *Σαμαρία* anzusehen sein, wofür *ܫܡܪܝܢ* zu erwarten wäre, wie Hrs schreibt und Euseb HE syrisch P. 62 sich findet, wo *Σαμαρεία* durch *ܠܝܬܐ* und *ܠܝܬܐ ܕܥ* ausgedrückt ist. Ersteres behält der armenische Übersetzer buchstäblich bei *Համրին*, für letzteres setzt er *ի մէջ համրտացոց*. Da nun in unserer Stelle die Syrer für *Σαμαρεία* *ܠܝܬܐ* setzen, so wird der Urarmenier *Համրտացիք* gehabt haben, wie er *գաղիլեացիք* hat und das *Սամարիա* ist secundär. Arm mit den Syrern stimmend drückt *Γαλιλαίων* und *Σαμαρειτῶν* aus. Kein Grieche hat *Γαλιλαίων*, aber der Arm hat es aus seiner syrischen

ἀνάπεσε asyndetische Imperative setzen, wo die Syrer buchstäblich dieselbe Wendung haben nämlich *transi recumbe*. So bedefft'iq Rehd Cypr.

¹ Deissmann hat *δοῦλος ἀχρεῖος* in Papyrus so gefunden.

Urvorlage als *γαλιλαίων* erhalten. Pesch ändert es in *Γαλιλαίας*. Syrcrt setzt zu *אשׁיכ* = *eis 'Ierichō*, was sich auch bei den Altlateinern *abcal* in der Form *per mediam Samariam et Galilaeam et Iericho* findet. Danach ist dieser geographische Zusatz alt und wurde von den Lateinern, welche ortsunkundig waren, nicht verstanden. Noch ärger wird das in Cod 28, wo *διήρχετο τὴν 'Ιερικὴν καὶ διὰ μέσης Σαμ. καὶ Γαλ.* Die Lesart des Syrcrt ist sachlich richtig, ich halte sie grade wegen der Altlateiner für echt, sie sagt: Ješu' zog auf der Grenze zwischen Galiläa und Samarien nach Osten, und zog jenseits am Jordan oder durch Peräa südlich nach Jericho, kurz er umgieng möglichst das samaritanische Gebiet. In dem Grenzstriche findet sich dann ein vereinzelter Samaritaner neben neun Juden. Wenn Ješu' die Geheilten zu den Priestern schickt, so setzt er voraus, dass sie alle Juden sind, er ist also auf jüdischem Boden.

Vs. 13 sie sandten (warfen) ihre Stimme = *אשׁיכ*, das in Syrcrt Pesch in *אשׁיכ* = erhoben, = *הקוהו* korrigiert, und in D *ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ* hellenisiert ist, denn *αἶψιν φωνῇ* ist ganz ungewöhnlich und spezifisch lukanisch, da es nur noch Act 4, 24 vorkommt und auch in der Septuaginta (Jud 21, 2) kein gebräuchliches Wort ist. Das ihre Stimme der Syrer ist altlat. durch *vocem suam* in *a*, armenisch (*զանի խրեանց*) und memphitisch (*տֻրցւի*) bezeugt, also alt. Vs. 17 ist zu verbessern: und sprach zu ihm (*א* in Pesch gestrichen), was indirekt durch D mit *αὐτοῖς* bezeugt ist, da der Plural ungehörig ist, aber doch gesagt sein muss, zu wem er redet. — Vs. 16 Das *ἐπὶ πρόσωπον* fehlt in Syrsin nicht, wie es in A 44* 69 ff² Rehd fehlt. Wie seltsam ist die Gruppe vgl. oben zu 17, 4.

Vs. 19 gehe ohne *ἀναστάς*. In Syrsin kann dies Wort nicht wohl gestanden haben, die Zeile hat nicht Raum dafür. Ist es bedachte Ergänzung, da der Geheilte liegt? Die Tendenz der Erzählung, die bessere Gemütsart der Nichtjuden zu erweisen, ist dieselbe, die Matth 8, 11 in der Geschichte vom Chiliarchen von Kapernaum hervor tritt. Sie wird durch die letzten Worte: *ὃ πίστις κτλ*, wo D Altlat. Arm *ἔτι ἡ π.* haben, hervorgehoben. Das passt aber schlecht, da die andern neun Juden ebenfalls geheilt sind, also auch geglaubt haben nach Art der Kranken, die alles versuchen. Nun fehlen diese Worte in B, was hier Westc.-H. nicht hindert sie aufzunehmen, und ohne eine solche Wendung hat die Erzählung in der That keinen genügenden Schluss. Auch in X mit *πορεύου εἰς εἰρήνην* steckt, der Schluss schwerlich vgl. 8, 48, es bleibt eine sachliche oder textkritische Unklarheit bestehen. Jene würde auf Lukas selbst zurückzuführen sein.

Vs. 20—21. Wenn irgend wo, so ist hier Ješu' den Pharisiern

gegenüber, über das Niveau hinausgegangen, das sie fassen konnten. Ihr Gottesreich war Israels Herrschaft, die durch treue Gesetzesbeobachtung beschleunigt werden und herbeikommen soll, und hier sagt ihnen Jeſu', dass es ἐν τῷ derselben ist. Das verstehen Syrsin und Syrcrt als **ܠܗ ܡܢܬܗ** = in eurer Mitte, Pesch als **ܠܗ ܡܢܬܗ** = in euch (selbst?). Die eigentliche Schwierigkeit des Satzes bildet aber das singularische μετὰ παρατηρήσεως = **ܡܬܝܬܐ ܕܡܫܡܪܬܐ** Sing., wofür Syrcrt und Pesch den Plural **ܡܬܝܬܐ ܕܡܫܡܪܬܐ** bieten, Tatian aber trotzdem den Singular **ܡܬܝܬܐ** bewahrt hat. Im armenischen **խորանք** liegt ein Plurale tantum vor, das nicht für den Plural der Vorlage zeugt, es bedeutet mit abergläubischer Distinction, was auf dem Ursinne von παρατήρησις aufmerksame Beobachtung (der Ritualien) beruht. Das Wort **ܡܬܝܬܐ** deckt das hebräische מִשְׁמֶרֶת, die Beobachtung der Gesetze. Aber die Deutung als levitische Observanz, die ich für richtig halte und mit Joseph Arch 11, 6, 13 stütze,¹ ist bei den Syrern zu Gunsten einer andern aufgegeben, für die sie dann den Pluralis gebrauchten, so dass **ܡܬܝܬܐ** geschrieben wurde. Dies soll heissen durch astrologisches Observieren (Barhebr), oder aber genauer in verschiedenen zeitlichen Wechselln, in denen der Mensch bald gut bald schlecht handelt (Payne-Sm aus Lexicis).

Neben diesen Deutungen ist eine andere vorhanden, die von παρατηρεῖν, beobachten, 1 Sam 1, 12 Symm. boshaft belauern ausgeht. Der Patriarch Severus formuliert sie so: Da sie über ihn berieten, um ihn, wenn er ihnen die Zeit, in der das Gottesreich kommen würde, anzeigte, vor dieser Zeit zu tödten, so sprach er: Es kommt nicht mit παρατήρησις, was dann bedeuten muss, es werde durch solches Auflauern nicht beschleunigt. De Lagarde Catenae Aegyptiacae P. 161.

Da sowohl diese als die jüngere syrische Deutung verkehrt ist, so bleibt nur die erstere übrig: mit der Beobachtung nämlich der pharisäischen Gesetze und Lehren. Das ist eine scharfe Abweisung des Pharisäismus. Ich muss aber noch auf eine andere Möglichkeit hinweisen, die praktisch ebenfalls auf eine solche Zurückweisung hinauskommt, aber nicht die gesetzliche Richtung sondern die apokalyptische hier in Frage kommende Phantasie der Pharisäer treffen würde, wenn sie wirklich dem Grundgedanken des Satzes entspricht.

Aquila, Theodotion und Symmachus übersetzen לֵיל שְׁמֵרִים Exod 12, 42 durch ὥς παρατηρήσεως (ἦν τῷ ΠΙΠΙ), das Samareitikon hat

¹ Sagt Josephus, Mordechai habe in dem Purimbrieſe den Juden befohlen ταῦτας παραφυλάσσειν τὰς ἡμέρας καὶ ἐορτὴν ἄγειν αὐτάς, d. h. diese Tage zu bewahren und an ihnen Purim zu halten, womit nachher der Ausdruck, es sei recht εἰ παρατηρήσονται αὐτάς wechselt. Das bedeutet dann, wenn sie diese Tage hielten, feierten, observierten.

dafür φυλάξεως, die Sept. προφυλακῆς. Daneben wird für Aquila παρατηρήσεων, für Symm παρατετηρημένη und für Theodt φυλακῆς notiert.¹ Nimmt man dazu noch die Übersetzungen, welche notorisch unter jüdischem Einflusse verfertigt sind, so hat Hieronymus observabilis, (wie er Luk 17, 20 cum observatione hat) und hanc observare debent, Pesch aber sagt: Diese Nacht war **ליל** = reserviert oder ins Auge gefasst vom Herren für die Führung der Israeliten aus dem Lande Ägypten. Das deckt sich mit dem παρατετηρημένη des Symmachus. Was das bedeutet, kann man nur aus den alt-palästinischen Targumen verstehen, welche folgende Deutung zu **ליל שמרים** geben: Es ist eine von Jahve bestimmte und vorbereitete (נמיר ומומן) Nacht für die Erlösung durch die Hinausführung der Israeliten aus Ägypten. Dann heisst es weiter, dass es vier Schicksalsnächte für Israel giebt. Die erste war die Nacht des Chaos bis zur Schöpfung, als sich der Logos (ממרא) Jahve's über die Welt durch die Schöpfung des Lichtes offenbarte. Die zweite war die Offenbarung desselben Logos über Abraham in Genes 15. Die dritte ist die Nacht des Befreiungspassa in Ägypten. Die vierte ist die Nacht, in der die Welt zu Ende kommt, wann Mose aus der Wüste und der Messias aus Rom (oder der Höhe רמא) kommt, beide auf je einer Wolke, und der Logos Jahves zwischen beiden fahrend. Beide ziehen zusammen. Das ist die Passanacht, die vor Jahve bestimmt und vorbereitet (נמיר מומן) für alle Israeliten in ihren Generationen. Alle diese Nächte nannte die Schrift **ליל נמיר** = eine bewahrte Nacht. Darum hat Mose erklärend von dieser Nacht gesagt: Bestimmt zur Erlösung (נמיר לפורקן) ist sie von Jahve um das Volk aus Ägypten zu führen. Diese selbige Nacht ist behütet vor dem Engel der Verderbnis (מלאכא מחבלא = המשחית Exod 12, 13) zu Gunsten Israels in Ägypten, und so für ihre Erlösung aus ihren (späteren) Exilen in ihren Generationen.²

Wer diese Combination kennt, der wird das $\nu\lambda\acute{\epsilon}$ παρατηρήσεως oder παρατετηρημένη und die Auslegung der Pesch davon nicht trennen können, und dann könnte man für Lukas daran denken die Worte: Das Reich Gottes kommt nicht μετὰ παρατηρήσεως dahin

¹ Für Theodt hat die syrische Hexapla dasselbe **ܠܝܠܢܡܝܪ**, das hier Syrsin zeigt, neben **ܠܝܠܢܡܝܪ** gebraucht.

² Die Combination der ägyptischen und der letzten Erlösung und ihre Fixierung auf den Nisan erwähnt Rosch hasch 11^b nach R. Jošua' mit Berufung auf **ליל שמרים**, das als **ליל המשומר** gedeutet wird. In der Mechilta wird die Lesart: In dieser Nacht werden sie bewahrt werden (עתידין להשתמר), wofür die Ausgaben lesen **צריכין להשתמר** = müssen sie sich in Acht nehmen, auf diese apocalyptische Deutung zielen. Vgl. Friedmann zur Stelle.

zu verstehen, dass es bedeutet: Nicht mit einem von Jahve zuvor in das Auge gefassten Momente. So bekommt auch die ganz rätselhafte Übersetzung der Sept. Exod 12, 42 Licht, wo die Nacht προφυλακή τῷ κυρίῳ genannt wird, was doch nicht wohl Aussenposten, Vorposten bedeuten kann sondern etwa vorsorglichen Schutz bezeichnet. Sollte hiermit die richtige Deutung gefunden sein, so wäre das Wort eine Abweisung pharisäischer Speculation über die Zeit, wann der jüngste Tag kommen wird, während es nach der oben gegebenen Interpretation eine Abweisung der Peinlichkeit in der Haltung des Gesetzes enthält.

Bei der apocalyptischen Deutung würde Vs. 26 ff klar, der Tag kommt unerwartet und lässt sich nicht erspeculieren. Aber der Zusammenhang des aus Matth stammenden Stückes Vs. 22—37 mit dem Vorangehenden ist selbst sehr fragwürdig. Ist das Reich Gottes ἐν τῷ ὥρῳ, so ist dieser Grundgedanke mit der folgenden Schilderung eines plötzlichen äusserlichen Erscheinens, dem doch nachher jeder Erfolg fehlt, da kein jüdisches Weltreich gegründet wird, nicht zu vereinen. Beide Sätze können nicht zugleich gesprochen sein. Aber die Fassung des ἐν τῷ ὥρῳ ist bei den Syrern verschieden, Syrsin und Syrcrt deuten in eurer Mitte ܐܕܡܝܢ, Pesch aber in euch drin = ܐܕܡܝܢ ܐܝܠ, so dass man sich fragt, ob die erstere Fassung sagen will, dass Ješu' unter ihnen stehe, was freilich μεταξὺ oder ἀναμέσον ὥρῳ sein würde. Sprachrichtig ist nur die zweite Deutung, wenn ἐν τῷ original ist.

Bevor man aber Vs. 22—37 beurteilt, bedarf es der Discussion einzelner Punkte. Ich betone namentlich, dass Vs. 22 die Jünger trotz ihrer Sehnsucht keinen von den Tagen des Menschensohnes sehen werden, was nicht mit der alten Catene auf die Sehnsucht gehen kann, die die Jünger nach Ješu' Tode haben werden, ihn wieder zu besitzen, da ihre Leiden grösser wurden, als sie zur Lebenszeit Ješu' waren. Das halte man neben Matth 16, 28, und man wird sich des Unterschiedes des Entwicklungsstadiums zwischen beiden Evangelien bewusst. Lukas Zeit erwartete den Tag nicht mehr bald, und die Jünger waren abgeschieden ohne ihn erlebt zu haben. Vgl. 9, 27 τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ mit Matth 16, 28 τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.

Vs. 24 so wird der Tag des Sohnes des Menschen sein. So Syrsin Syrcrt. Die Pesch ändert das in: so wird der Sohn des Menschen an seinem Tage sein, und führt damit die griechische Form οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τ. α. ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ in die syrische Kirche. Hier ist die Parusie Ješu' in den Text gebracht, wo Syrsin nur den Tag des Weltgerichts bezeichnet. Diese verbreitete griech. Lesart bieten saΔal Arm Memph Ulf aber das Textstück hat seine Geschichte. Hier ist sie:

- I Grundform: οὕτως ἔσται ἡ ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου Syrsin Syrcrt. Modification οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Severus,¹ und mit Contamination: ita erit adventus filii hominis + in die sua. Vigilantius, f. Bloss: sicut fulgur corrusc. de coelo ita erit hat ff².
- II Umbildung: οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ **ΣΑΔ** al, q Aur, Pesch Phil Arm Ulf Memph — Modificiert in ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ Codex 248 Rehd.
- III Definitive Korrektur durch Streichung, so dass nur übrig bleibt: οὕτως ἔσται (καὶ D) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου BD, 220, abei.

Erst in der dritten Form ist der Gedanke von der Parusie ganz rein ausgedrückt, sie ist ein nicht durchgedrungener Korrekturversuch von äusserster Keckheit. Die Bedeutung dieser Änderung ist ohne Worte klar. Blass hat dies als echten Text gedruckt.

Vs. 25 Hier ist die Gleichstellung des Menschensohnes Ješu' mit dem Menschensohne des Gerichtstages, der aus dem vollständig missverstandenen und exegetisch misshandelten Danielworte (7, 13—14 und 27) herausgesponnen ist, fertig, sie stand also den Christen in der Zeit des Lukas fest, Matthäus 24, 30 und Mark 13, 26 haben sie noch nicht direct ausgesprochen, aber ihre Leser werden sie so verstanden haben 1 Cor 15, 24. In 1 Thess 4, 15, 2 Thess 2, 1, 8 sieht man, wie früh diese Überzeugung Wurzel gegriffen hat. Merkwürdig ist dass 1 Cor 1, 8 dieselbe Schwankung zwischen παρουσία D Vulg und ἡμέρα **ΣΒΑ** vorliegt, die wir hier haben. Die Einfügung dieses Wortes aber gerade an dieser Stelle des Lukas, bevor sie nach Jerusalem kommen und schon auf dem Wege nach Jericho sind, erklärt sich aus einer Vorlage, die sich auch Matth 20, 17 und Mrc 10, 33 kund giebt. Lukas wiederholt das 18, 31 noch einmal.

29 und an dem Tage da Lot. Die Griechen und ihr Gefolge haben die Satzconstruction verloren.

Vs. 29 Wenn hier zu dem Beispiele des Noah noch das von Lot und seinem Weibe Vs. 29, 32 beigelegt ist, das in Matth und Mrc fehlt, so ist das darum so auffallend, weil in den jüdischen Midraschen Nichts Ähnliches von Lot und seinem Weibe vorkommt. Der Schwefel fehlt in Syrcrt Iren IV, 58, 3 und den Altlat abeal Euseb Luc 193, wohl mit Recht. Es ist pedantische Completierung aus Genes 19, 24 und θεῖον ist Wanderwort. Schon Syrsin ist also hier verdorben. Dagegen fragt sich, ob sein Übergehen der Worte ἐφύττεον καὶ φκοδόμουν richtig ist, die Syrcrt seinerseits hat.

¹ Severus der Patriarch citiert **φαι νε υφρητ υπιχου υπηρηι υπρωι** = hoc est sicut adventus (παρουσία) filii hominis. Lagarde Cat. aeg. P. 163, 36. Παρουσία, das nur Matth gebraucht, sonst kein anderer Evangelist, wird durch **ΣΧΗ** übersetzt Matth 24, 3, 27, 39.

Vs. 31 Zu dieser Stunde. So die Altlat *abccff²q'i* Rehd Hieron mit Syrsin, zweifelsohne markanter als *SBADΔ* etc. mit *ἡμέρα*.

Vs. 33 der wird sie retten = ܡܠܟܐ Syrsin Pesch Phil Arm Ulf (ganasjip) und Altlat abceffiq, woraus aber nicht auf andere Vorlage als die des lukanischen ζωογονεῖν zu schliessen ist, das sich syrisch nur mit Umschreibung ausdrücken liesse, und das auch Act 7, 19, 1 Tim 6, 13 in Pesch durch ܡܠܟܐ, ܡܠܟܐ wiedergegeben ist. Das ihm hier correspondierende περιποιεῖσθαι ist auch durch ܡܠܟܐ ausgedrückt und dadurch entsteht der falsche Schein, als ob Syrsin statt dieser zwei lukanischen Wörter etwa σώζειν gelesen hätte. Dass D in beiden Gliedern ζωογονεῖν hat, wonach Blass ediert, halte ich für nicht original, sondern für reflectierte Ausgleichung, denn Assimilation ist natürlich, Dissimilation unwahrscheinlich.

Vs. 36 und es werden zwei u. s. w. Der Vers ist vorhanden in der syrischen Kirche Syrsin Syrcrt Pesch Philox, und dass er hier uralt ist, zeigt der Umstand, dass das *ܠܘܝܐ* = *ἀγρός* des Syrsin und Syrcrt von Pesch in *law*, das geläufige Wort für Feld, korrigiert ist, ihr also zwar vorlag, aber nicht genau genug schien. Ebenso im Arm (*ܐܠܦ*), der obwohl überkorrigiert, doch hier den alten syrischen Text hält. und bei den Altlateinern *abedffiq* Rehd Aur duo in agro, unus etc. ohne erunt. Auch e zeugt für den Text und Hieron hat ihn behalten f. Syrische, armenische, und lateinische¹ Überlieferung bilden eine feste Phalanx. — Dagegen fehlt der Text in Memph Ulf und der griechischen Masse BAA und viele anderen. — Besonders auffallend ist, dass Rehd diesen Vers hat, dagegen Vs. 35 fallen lässt, weil in *s** beide Verse fehlen, und i diese Verse umstellt, so dass man sieht, wie die dreifache Wiederholung derselben Schlussworte die Abschreiber beirrt hat. Ich erachte den Vers für echt, in der Dreizahl rundet sich die rhetorische Form, und die auf dem Lager, halte ich trotz des doppelten Masculinums, — wofür man deutsch das Neutrum schreiben müsste, — für Gatten, denen dann ein Paar von Weibern (mahrende Sklavinnen) und ein Paar von Männern (Feldarbeiter) folgt. Unter den Griechen selbst zeugen DU für den Vers, und zwar D ohne *ἔσονται*, also mit den Altlateinern stimmend. Sein *εργω* wird vom Korrektor in *ἐν ἀγρῷ* ohne Artikel richtig gestellt.

Vs. 37—38 Das sicher echte, aber in der Überlieferung ursprüng-
lich frei schwebende Wort Ješu' wird hier mit einer Incidenzfrage
angeschlossen. Der Zusammenhang von Matth 24, 28 war also für
Lukas nicht unmittelbar klar, obwohl er das Wort in dieser Ver-
bindung schon vorfand. Sein: Wo? schliesst die Beziehung auf ein

¹ Als lateinischer Codex der den Vers auslässt ist g' angeführt.

allgemeines Weltgericht aus, er lokalisiert, und darum dürfte für ihn die Deutung auf die römischen Adler, die sich auf dem Cadaver des Judentums sammeln, richtig sein. Hat Ješu' aber das Judentum seiner Zeit als Cadaver angesehen, so war er aus dem Judentum völlig herausgewachsen, dessen leitende Geister er als Usurpatoren der mosaischen Auctorität ansah. In den Zusammenhang der apocalyptischen Entfaltung passt das Wort hier so wenig als in Matth, die Zusammenstellung des ganzen Stückes Vs. 20—38 ist durch die Methode des Lukas bestimmt, homogene Materien zusammenzuordnen, die Weizsäcker Apostol. Zeitalter (1886) P. 403 beleuchtet hat.

Betrachtet man aber den ganzen dem Lukas eigentümlichen Bericht 9, 51—18, 14, wo die Parallele mit Matth und Mrc wieder beginnt, so ergeben sich Lehrstücke, in denen ein ganzes System steckt, wenn man den strengen Ausdruck auf solche Gebilde anwenden darf, es liegt in ihnen eine Auseinandersetzung mit dem Judentume und dem Heidentume, so wie eine Darlegung des Christentums selbst und seiner Zukunft. Das Judentum wird abgelehnt, die Heiden sind besser als die Juden, da sie über die Juden richten können, und das Christentum ist ganz verinnerlicht, und hat völlig universelle Bestimmung. Die Reihenfolge der Gedanken, wobei ich die dem Lukas allein eignenden Verse mit einem Kreuze * versehe, ist diese:

- A, 1 Beginn der Arbeit an den Nichtjuden, (Samaritaner), wobei Zwang und Strafe für Abweisung ausgeschlossen sind 9, 51—55*
- 2, Aufforderung zur Nachfolge Ješu' in drei Wendungen 9, 56—62 (61—62*), wobei der Ausdruck des Matth 8, 21: Lass die Toten ihre Toten begraben aufgenommen ist. Dem dort gegebenen Nachweis einer ähnlichen Wendung im Talmud: Mag Hôba ihre Söhne begraben, kann ich jetzt noch aus Baba bathr 9, 7, Gittin 16^a die Phrase בני רוכל תקברם אמן beifügen. Sie bedeutet eine Ablehnung und Verwünschung
- 3, Universalmission, trotz der Zahl zweiundsiebzig, die hier die Originallesart darstellt, beabsichtigt P. 271. Dabei wird den jüdischen Städten Schlimmeres als den heidnischen gedroht 10, 1—16 (1, 8, 9*)
- 4, Der im Sturze des Satan vorausgesehene Erfolg der Universalmission, wobei die Kindlichen ein Verständnis besitzen, die verbildeten Weisen und Klugen, (für Lukas Philosophen, nicht Rabbiner, daher σοφῶται zugesetzt, vgl. Matth P. 199) aber kein Verständnis besitzen. 10, 17—24 (17—20*)
- B 1, Die Grundfrage, der Weg zum ewigen Leben 10, 25—11, 13 (davon 10, 29—42*)
 - a, practische Nächstenliebe, ποίει καὶ ζήσῃ 10, 26—27 mit Parabel
 - b, Ješu' zu Füßen sitzen und hören 10, 38—41

- c, Gebet 11, 1—4 mit Parabel 11, 5—13 (5—8*)
- 2, Die Macht Jesu' über Beelzebub, weil er der Starke ist 11, 14—26.
- 3, Ablehnung leiblicher Beziehungen Jesu' zur Familie und zum Judentume, Begründung des Verhältnisses zu ihm allein auf das Hören des Wortes Gottes. — Die Heiden (Ninive und die sabäische Königin, welche hörten), werden „dies Geschlecht“ richten 11, 27—32 (27—28*).
- 4, Das innerliche Licht 11, 33—36.
- 5, Ablehnung und Kritik des Pharisäismus 11, 37—53 (53—54*) und seines alles verderbenden Sauerteiges mit deutlicher Rücksicht auf Christenverfolgung und die Zeit der öffentlichen Verkündigung 12, 1—12.
- 6, Ablehnung richterlicher praktischer Functionen durch Jesu' 12, 13—15* —
- 7, Ablehnung irdischer Güter und alleinige Sorge für die Seele 12, 15—21* in Form der Parabel, und 12, 22—35 (davon 32*) in Form der Lehre.
- 8, Alles dies angesichts des letzten Gerichtes, über dessen Verzögerung und Trennung von der Zerstörung Jerusalems hier kein Zweifel herrscht 12, 35—48 (35—36,* 47—48*).
- C Jesu' universalistische Bestimmung
 - a, ein Feuer anzuzünden und Gegensätze lebendig zu machen 12, 49—53.
 - b, Unverstand der Menschen gegenüber den Zeichen der Zeit 12, 54—59.
 - c, Notwendigkeit der Umkehr — Galiläer, Feigenbaum 13, 1—9 (1—9*).
 - d, Freiheit von hierarchischer innerlich sinnloser Bevormundung, am Beispiel einer Sabbathheilung demonstriert 13, 10—17 (10—13, 17*). Dazu die Parallele 14, 1—7.
 - e, Das geistige Gottesreich, klein am Anfang wird alles überdecken (Senfkorn) und durchdringen (Sauerteig) 13, 18—22.
 - f, Es ist nicht israelitisch, sondern universell 13, 23—30.
 - g, Jesu' erfüllt seine Aufgabe 13, 31—33,* trotz des prophetenmordenden Jerusalems 13, 34—35, welches verloren ist bis zum Einzuge des neuen Gottesreiches. Vgl. Matth P. 338.
 - h, Vorrechte der Israeliten in diesem Gottesreiche giebt es nicht 14, 7—15 (7—10* 12—15*). In der gegenwärtigen Form der Erzählung ist dieser Sinn verblasst, es ist eine Klugheitsregel daraus geworden, an die Vs. 12—14 eine Mahnung zu Gunsten der Armen angehängt ist. Das Stück Vs. 7—14 wird ursprünglich symbolischen Sinn gehabt haben, der früh alteriert ist, so dass auch Matth 20, 28 schon in einigen Zeugen die Rede

in der verflachten Form eingeschoben ist. Vgl. Matth P. 289. Die Alteration wird sofort durch 14, 16—24 sicher gestellt, wo die Verwerfung der jüdischen Nation als solche gelehrt, also der jüdische Messianismus, der auf den Nationalanspruch hinauskommt, korrigiert wird, für den das persönliche und individuelle Recht aller Menschen, — nicht der Juden allein — gelehrt wird, da die Ladung an alle ergeht, an Hecken und Zäune, die Juden sie aber verworfen haben.

- i, Der Preis des Eintritts in das Gottesreich und die Berechnung der nötigen Kräfte 14, 25—34 (28—32*).
 - k, Freude über den eintretenden Bekehrten 15, 1—10 (8—9*) mit der Parabel vom verlornen Sohne 15, 11—32*, wobei nach Matth 20, 13 die Länge des treuen Dienstes nicht berechnet wird.
 - l, Verwendung des Besitzes im Gottesreich, Haushalter, Lazarus 16, 1—13, 19—31. (Hiervon 15, 11—16, 13* ausser 16, 13). Ungehörig sind 16, 16—18, oder soll mit dem Gesetze die Ehescheidung fallen?
 - m, Das gegenseitige Verhalten der Glieder dieses Reiches, nämlich
 - 1, Meiden des Anstosses und gegenseitiges Verzeihen 17, 1—4, 2, Glauben, d. h. sittliche Zuversicht 17, 5—6, welche 3 kein Verdienst beansprucht, sondern alles als Pflicht ansieht 17, 7—10,* und 4 handelt ohne Dank zu erwarten, mit einem Hiebe auf die Juden 17, 11—19* zu Gunsten der Nichtjuden, hier der Samariter.
- D Wann kommt dies Reich?
- a, Nicht mit jüdischer Gesetzesobservation, eventuell apocalyp-tischer Speculation, 17, 20 — daher zu den Pharisäern geredet.
 - b, Es kommt **innerlich** 17, 21—37 (17, 22*), wo sich das Apoc-alyptische von selbst als dem Grundgedanken widersprechend abhebt, (davon ist 17, 28—30 und 32*),
 - c, und zwar 1, durch Gebet — Parabel vom Richter 18, 1—8* 2 durch Demut — Parabel vom Pharisäer und Zöllner 18, 9—14* und 3 durch kindliches Aufnehmen 18, 15—17.

Damit schliesst, das dem Lukas Eigentümliche, — hier hat man das Centrum seiner Gedankenwelt, denn mit 18, 18 lenkt er in die Ordnung von Matthäus und Markus wieder ein, und seine Gedanken sind teils in Umgestaltungen von parallelen Stücken, teils in ihm eigenen Stücken niedergelegt, wie sie oben durch ein Kreuzchen * gekennzeichnet sind. Ich habe in seine Darstellung Nichts einge-tragen, sondern durch Darlegung und Gruppierung unter einem leitenden Gesichtspunkt nur herausgehoben, was darin liegt. Es liegt eine Theorie vor, wie bei Matthäus in der ursprünglichen Berg-predigt, aber die Theorie des Lukas ist jünger, das Christentum hat schon einen Weg zurückgelegt, Matthäus hat noch lediglich jüdische

Verhältnisse im Auge. Dass Lukas dies Alles ausserhalb Galiläas und Judäas gesagt werden lässt, hat Gründe die für den Verständigen auf der Hand liegen. Die Lokalschilderung von Samarien ist aber völlig vag, er nennt keinen Ort und bewegt sich in einem Utopien, so dass man sieht, feste Lokalanschauungen hatte er nicht, und wenn sie in seinen Quellen waren, so hat er sie unterdrückt. Doch dürfte das Stück wesentlich von ihm hergestellt sein.

Von Einzelheiten ist noch anzumerken: XVIII, 12 δις τοῦ σαββάτου vgl. Mrk P. 26. — Vs. 16, 17 Königreich der Himmel. Dieser alte in Syrsin doppelt gerettete Ausdruck ist in Vs. 16 selbst in Syrcrt und Pesch und in A* 157, abc und in der memphitischen Catene De Lagardes unter dem Namen Cyrills noch der Korrektur entgangen, die dafür Vs. 17 Königreich Gottes einsetzen. Das ist nicht Rückkorrektur, sondern ein der Korrektur entgangener Ausdruck der Quelle, nämlich des Matth 18, 3, denn Mrc 10, 14 hat βασιλεία τοῦ θεοῦ ohne alle Schwankung. Vgl. Matth P. 31.

Vs. 15 Über die Auflegung der Hand im Singular vgl. Matth 19, 13, wobei zu beachten, dass Syrcrt hier dafür einsetzt: dass er sie segnete und Pesch **ܕܪܝܬܐ** = dass er sie berühre. Vgl. zu Mrc 10, 13. Auch hier dürfte der wahre Ursinn sein: Es naheten sich ihm Kinder, sie kamen von selbst. Griechisch wäre das προσῆλθον αὐτῷ τὰ παιδιά, was in προσέφερον τὰ βρέφη umgebildet ist.

Ende des Lukas eigentümlichen lehrhaften Abschnittes.

Vs. 18—25, 27. Für die ganze Stelle ist die Erörterung zu Matth 19, 16 zu vergleichen. Die Wirkung der dort dargelegten Überarbeitungen zeigt sich hier in Syrcrt, der Vs. 19 in interpolierter Form so giebt **ܐܢ ܕܡܝܬ ܕܡܝܬ ܕܡܝܬ ܕܡܝܬ ܐܢ ܕܡܝܬ ܕܡܝܬ ܕܡܝܬ ܕܡܝܬ** = was nennst du mich gut, und was fragst du mich über das Gute, der alsonach einem überarbeiteten Matthäus ergänzt ist. Eben daher stammt in ihm die höchst verkehrte Ergänzung in Vs. 20, der bei ihm lautet: Die Gebote kennst du, + wenn du in das Leben eintreten willst — so tödte nicht. In anderer Weise ist D Vs. 19 auch aus Matth ergänzt: τὰς ἐντολάς οἶδας + ὁ δὲ εἶπεν ποίας; — Εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς κτλ. — In der Antwort: Einer ist gut, Gott, setzt der Arm und d hinzu „der Vater,“ was von Marcion stammt und auch Mrk 10, 18 in Arm erscheint. — Vs. 21 habe ich es gehalten, genauer habe ich sie gehalten Syrsin. Also las er ταῦτα ἐφύλαξα ohne πάντα, was sehr viel feiner ist. Dies πάντα ist Wanderwort, denn ταῦτα πάντα bieten sBDA, dagegen πάντα ταῦτα A al. Fehlt es, so bekommt die Antwort den Sinn einer Frage, sie bedeutet: Das habe ich gethan, was muss ich mehr thun, — eine Feinheit des Ausdrucks, die πάντα zerstört. Die Ordnung der Gebote in den Syrern: 1, Nicht tödten, 2, ehebrechen, 3, stehlen ist,

wie in den Altlat. abceff²i Rehd Aur q Vulg. (aber ef stellen um) sie findet sich auch vereinzelt memphitisch in Huntingd. 26, aber in der Masse der Memphiten nicht.

Vs. 22 **رحم** einer der seltnen Schreibfehler in Syrsin, Syrcrt **رحم**. Die griechische Ordnung: Ehebruch, Mord, Diebstahl ist in Ulf und im Arm geboten. Vgl. zu Mrk 10, 17. — Vs. 22 Schatz im Himmel ebenso möglich ist in den Himmeln, wie hier BD $\epsilon\nu\ \tau o\acute{\iota}\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu o\acute{\iota}\varsigma$ und **ⲥⲀⲖⲢ** $\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu o\acute{\iota}\varsigma$ gegen den sonstigen Gebrauch des Lukas haben. Ob so die Quelle vgl. Vs. 16. — Übrigens fehlt in Syrsin **ⲃⲉⲣⲟ** wie in Syrcrt Pesch Arm Memph Mspt K, das **ⲁⲙⲟⲩⲣ** auslöst. — Vs. 25 als ein Reicher. Es steht **ⲟⲩ** = η , ein Zeichen innersyrischer Revision Matth P. 195.

Vs. 24 enthält nicht eine apodictische Lehre, sondern eine Betrachtung. Der Reichtum ist ein Hindernis für den Eintritt in das Himmelreich, das daneben stehende Sprichwort ist eine Hyperbel. Daher **δύσκολος** = **حالا** mühselig, beschwerlich. Mit Gottes Hilfe kann ein Reicher das Hindernis überwinden, $\omega\sigma\tau\epsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \xi\rho\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\ \sigma\omega\theta\eta\nu\alpha\iota\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$, ἀλλ' $\eta\mu\omega\nu\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\lambda\eta\sigma\alpha\iota$, $\Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\ \delta\omega\rho\acute{\eta}\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ sagt Titus Bostrenus, indem er den Gedanken von Vs. 27 ausführt.

Der Ausdruck, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, ist auch im Qoran Sur 7, 38 vorhanden, wo die Ungläubigen nicht in das Paradies gelangen sollen **حتى يبلغ الجمل في سم الخياط** d. h. bis das Kamel eingeht in das Ör der Nadel, was durch **ثقبه الابرة** = das Loch der Nadel erklärt wird. Es wird dort von Baidhawi als Bezeichnung des Unmöglichen verstanden. Ist er nun gemeinsemitisch oder aus dem biblischen Gebrauche dem Mohammad bekannt geworden? Bis auf den Beweis des Gegenteils nehme ich das letztere an, so dass der Sinn des Unmöglichen nach der Auffassung der arabischen Commentare nicht richtig ist.

Vs. 28—30. Vs. 29 Spricht zu ihm Jeſu': Wahrlich ich sage dir Syrsin ist Antwort an Petrus, während Syrcrt und Pesch mit den Griechen und allen übrigen Zeugen eine allgemeine Erklärung daraus machen: Ich sage euch. Reflectierte Änderung, weil vorher Petrus im Namen der Übrigen Wir sagt. Die Erklärung selbst zeigt in ihren fünf Gliedern eine Verschiedenheit der Ordnung. **ⲥⲔ** ordnen: Haus, **Weib**, Brüder, **Eltern**, Kinder, aber ihnen gegenüber stehen Syrsin, Syrcrt, Pesch Arm Ulf Memph Äth¹ und die Altlateiner abceff²i Aur Rehd q nebst A Haus, **Eltern** Brüder, **Weib**, Kinder, und das ist die natürliche Ordnung, die auch in DdΔδ zu Grundliegt, welche mit falsch completierendem Einschub von Schwestern so schreiben **οἰκίας, γυναῖς, ἄδελφοὺς, ἀδελφάς, γυναικα, τέκνα**. In dieser

¹ Ich führe hier den Baseler Äthiopien der Vollständigkeit wegen mit auf, der übrigens für **γυναῖς** hier **azmadihu** = seine Verwandten bietet.

Ordnung folgen sich Entsagungen, so dass die je folgende die schwerere wird. Haus, Eltern und Brüder verlässt der Mann als Regel, Weib und Kind nicht. Tischendorf und Westc.-H. folgen **SB**, Lachmann und Tregelles **A**. Man sieht, die älteste Schicht in Syrsin und Altlateinern wird in **SB** der Berichtigung unterzogen, welche nachher nicht durchdringt, so dass die jüngste Schicht Pesch Arm etc. mit der ältesten stimmt. Vgl. Matth. 122, 256. Man sieht auch, dass die Stellung des Weibes und die Stellung des Mannes zum Weibe Veranlassung zur Überlegung gegeben hat, so dass es hier angezeigt scheint, bei der enormen Bedeutung dieses Wortes für die Askese die Textgeschichte der Parallelstellen zusammenhängend zu beleuchten. Denn dem vollkommen festen Lukastexte gegenüber zeigen Matth 19, 29 und Marc 10, 29 eine ungeheure Schwankung,¹ die man mit den kritischen Noten der Ausgaben nicht wirklich übersehen und verstehen kann. Die Texte gruppieren sich am Einfachsten nach der Gliederzahl, denn es zeigen in Matth 19, 29 an Gliedern

| 6 | 6 | 7 | 7 | 7 |
|-------------------|---------------------------|--------------|-------------------------|--------------|
| I Syrsin b D d | Spielart e | II Syrcrt | Spielart Ban | Spielart Hrs |
| Häuser | domos | Häuser | οικίας | Brüder |
| Brüder | agros | Brüder | ἀδελφούς | Schwestern |
| Schwestern | fratres | Schwestern | ἀδελφάς | Vater |
| Mutter | sorores | Mutter | πατέρα | Mutter |
| Söhne | filios | Weib | μητέρα | Söhne |
| Äcker | parentes | Söhne | τέκνα | Äcker |
| | | Äcker | ἀγρούς | Häuser |
| 8 | 8 | 8 | 8 | 8 |
| III Pesch Arm Äth | Δ Altlat cff ² | Aur Rehd qg' | Spielart s Memph | |
| Häuser | | οικίας | ἀδελφούς | |
| Brüder | | ἀδελφούς | ἀδελφάς | |
| Schwestern | | ἀδελφάς | πατέρα | |
| Vater | | πατέρα | μητέρα | |
| Mutter | | μητέρα | γυνῆα | |
| Weib | | γυνῆα | τέκνα | |
| Söhne | | τέκνα | ἀγρούς | |
| Äcker | | ἀγρούς | οικίας | |

Man sieht hier das Wachstum an den Syrrern, denn Syrcrt fügt „Weib“, Pesch „Vater“ und „Weib“ zu. Der Einschub von Vater ist eine logische Vervollständigung neben „Mutter“, wie die Spielart des Codex e mit Streichung von Mutter, und dann mit parentes am Schlusse, dem Bedürfnis entgegenkommt. Der Zusatz von „Weib“

¹ Ich ignoriere hier solche Varianten wie οικίαν und οικίας fratrem b im Matth und fratres der Übrigen, deren Erwähnung hier ein Mückenseigen ist.

lässt sich neben „Söhne“ ebenso auffassen, er ist aber nach Matth 19, 6 mindestens befremdend und in B nicht vorhanden. Die altlateinische Masse geht mit Pesch, zu der **8** Memph eine Spielart darstellen, und trennt sich von ihrem häufig parallelen Syrsin. Nehmen wir dazu Marc 10, 29, so ist die Zahl der Glieder

| 5 | 5 | 5 | 6 | 6 |
|--------------|-------------------|-----------------------|--------------------|------------------|
| Dd | k | b | Δ | aff ² |
| ἀδελφούς | domum | patrem | οἰκίαν | domum |
| ἀδελφάς | fratres | matrem | ἀδελφούς | fratres |
| μητέρα | sororem | fratres | ἀδελφάς | sorores |
| τέκνα | matrem | sorores | μητέρα | matrem |
| ἀγρούς | filios | filios | πατέρα | filios |
| | | | ἀγρούς | agros |
| 7 | 7 | 7 | 7 | 7 |
| Syrsin | B Memph Sahid Aur | Spielart 8 Arm | Rehd | Ulf |
| Haus | οἰκίαν | οἰκίαν | | Haus |
| Brüder | ἀδελφούς | ἀδελφούς | | Brüder |
| Schwestern | ἀδελφάς | ἀδελφάς | | Mutter |
| Mutter | μητέρα | πατέρα | | Vater |
| Vater | πατέρα | μητέρα | | Weib |
| Söhne | τέκνα | τέκνα | | Söhne |
| Äcker | ἀγρούς | ἀγρούς | | Heimat |
| | 8 | 8 | 8 | |
| | Pesch | A Äth | f q | |
| | Haus | οἰκίαν | domum | |
| | Brüder | ἀδελφούς | fratres | |
| | Schwestern | ἀδελφάς | sorores | |
| | Vater | πατέρα | matrem | |
| | Mutter | μητέρα | patrem | |
| | Weib | γυναῖκα | uxorem | |
| | Söhne | τέκνα | filios | |
| | Äcker | ἀγρούς | agros ¹ | |

Man sieht leicht, aff² combinieren den Text von Dd und k, in Δ ist ein Gemisch von k und b mit Übergehen von filios. In Syrsin B Memph Sahid Ulf taucht die logische Completierung durch „Vater“ auf, was hinter dem alten originalen „Mutter“ eingeschoben ist. Das ist gegen das eheherrliche Decorum, und so wird in **8** Arm Rehd die Mutter nachgestellt, was aber selbst die achtgliedrigen Texte f q nicht mitmachen. In Ulf erscheint das „Weib“ das dann A Pesch f q behalten.

Der Buntscheckigkeit dieses Befundes entspricht weiter die

¹ Statt agros setzt f dann possessiones.

Vielfältigkeit der Form, in welcher die Belohnung bemessen wird, denn es heisst im

I Matth 1, *πολλαπλασίασα* λήψεται in BL Hrs Sahid, und das setzen Tischendorf, Westc.-H., Tregelles, Lachmann nach Origenes I, 283, 284, III 688 in den Text, während doch

2, *ἐκατονταπλασίασα* von *ⲥΔΔ*, Syrsin Syrcet Pesch Arm Memph Altlat abceff²g'nq Aur Rehd überliefert wird, so dass syrische, griechische, ägyptische, armenische und lateinische Kirche gleichmässig lasen, von denen sich einzelne Glieder wie Hrs, Sahide und BL entfernen. Irenäus V, 33, 2 ist nicht brauchbar. Wetstein und Griesbach folgen dieser Lesart.

II Marcus zeigt allgemein *ἐκατονταπλασίασα*, aber über das μετὰ διωγμῶν oder διωγμοῦ herrscht Zweifel, denn *ⲥ**c lassen es fort. Ebenso fehlt in Vs. 30 die Wiederholung οἰκίας — ἀγροῦς in *ⲥ**, dem sich darin k gesellt, welcher seinerseits das „in persecutionibus“ aufweist. Über die Wiederholung wird sofort zu sprechen sein.

III Lukas hat I *πολλαπλασίασα* in *ⲐⲚⲁⲔ* Pesch Arm Ulf Memph — multo plura Aur. δ.

2, *ἐκατοντοπλασίασα* Syrsin Syrcet Hieron f.

3, septies = *ἐπταπλασίασα* Dd, Altlateiner abceff²i Aur q Rehd und Cyprian P. 245. Bei Cyprian berührt sich aber die Aufzählung selbst mit dem Matthäustexte in e und dem Texte der Wiederholung Mrc 10, 30 in b, nur dass er in einem unzweifelhaft aus Markus genommenen Citate noch das Weib eingeschoben zeigt. Er bietet: nemo est qui relinquat domum aut agrum aut parentes aut fratres aut uxorem aut filios propter regnum Dei et non recipiat septies (die vulgäre Lesart ist centies) tantum in isto tempore, in saeculo autem venturo vitam aeternam. In dieser Form passt der Text für die Flüchtlinge in der decianischen Verfolgung, die wie Cyprian selbst in ein Exil giengen, und dabei Eltern und Weib verliessen. Wir finden also bei ihm septies für Marcus bezeugt, wo alle übrigen Zeugen hundertfältig lesen. Dies septies klingt sehr original.

Ziehen wir noch die Wiederholung in Mrc 10, 30 in Betracht, da die Tendenz darauf gehen musste, die Wiederholung mit der ersten

¹ Ich habe zu Matth 19, 29 dies *ἐπταπλασίασα* ableiten wollen aus einer abgekürzten Schreibung von *ἐκατονταπλασίασα*.

Aufzählung gleich zu machen, so findet sich, dass dies nicht geschehen ist, so dass etwaige Erweiterungen nur in die erste Aufzählung gesetzt, die Wiederholung aber unerschüttert geblieben ist. Sie bietet daher die Grundlage von der die Kritik auszugehen hat. Der Befund ist folgender:

| Fünfgliedrig | | Sechsgliedrig | | Spielarten | |
|------------------|--------|--------------------|----------------|--------------|--------------|
| aff ² | Syrsin | Pesch | Arm Sahid BAfq | Dd | Δ |
| Haus | | Haus | | Haus | Haus |
| Brüder | | Brüder | | Schwwestern | Brüder |
| Schwwestern | | Schwwestern | | Brüder | Schwwestern |
| Mutter | | Mutter | | Mutter | Mutter |
| Kinder | | Kinder | | Kinder | Vater |
| | | Äcker | | Äcker | Äcker |
| Siebengliedrig | | | | | |
| b | | Memph ¹ | Aur | Ulf | Rehd |
| Haus | | Haus | | Haus | |
| Eltern! | | Brüder | | Brüder | |
| Schwwestern | | Schwwestern | | Schwwestern | |
| Brüder | | Mutter | | Vater | |
| Mutter! | | Vater | | Mutter | |
| Söhne | | Söhne | | Söhne | |
| Äcker | | Äcker | | Äcker | |

Die siebengliedrigen Formen, b mit Eltern neben Mutter und Memph Aur gegen Ulf Rehd, in denen Vater als Wanderwort, d. h. als Ergänzung erscheint, verurteilen sich selbst, ebenso Δ, wo Vater statt Söhne unmöglich ist. Somit bleibt die sechsgliedrige Form, aber der Verdacht entsteht, dass die Äcker — von den Häusern getrennt hinten stehend — ein Nachtrag sind. Vergleicht man nun alle oben aus Mrk und Matth zusammengestellten Formen, so sind sechsgliedrig abff²ddΔ Syrsin e, wozu hier in der Wiederholung Pesch Arm BAfq Sahid kommen, fünfgliedrig dagegen andererseits wieder saff²hkdD, wobei Häuser, Acker und Vater Schwankungen zeigen, zumal das Fehlen der οἰκία am Anfange im Matth von Memph und s, in Mrc von Ddkb vertreten wird, wobei dann wieder s in der Wiederholung gegen sich selbst zeugt, da er mit Haus beginnt.

Unter diesen Umständen kann man ausser im Lukas den Text der Evangelisten selbst mit Sicherheit nicht herstellen, wird aber auf Grund des Lukas die fünfgliedrige Form für die älteste ansehen müssen. Mag der Leser sich selbst ein Urteil bilden, eines aber

¹ Man beachte, dass in derselben Kirchenprovinz, Ägypten, der Memphite und der Sahide verschieden sind, und der erstere sieben, der zweite sechs Glieder hat.

dabei beachten: Die Verbindung Brüder, Schwestern, Mutter, Kinder lässt das Verständnis offen, dass die Mutter nicht die Mutter des alles verlassenden Mannes bezeichnet, sondern die Mutter seiner Kinder, dass also damit sein Weib gemeint ist. Hätte ein Geschmacksurteil in solchen Fragen Wert, so würde ich als Grundform die des von Interpolationen befreiten κ und Memph im Matth ansehen: Brüder, Schwestern, Mutter (als Weib verstanden), Kinder, Acker und Haus. Sie liegt auch in Hrs zu Grunde. — Aus alle dem ist abzunehmen, dass hier ausgedrückt sein soll, dass der Mensch um des Königreichs der Himmel willen, (Lukas hat es in Gottes verändert), auch dem Teuersten soll entsagen können, was seinen Lohn in sich trägt, und dass nicht die Absicht ist, einen Catalog der Dinge zu liefern, auf die eine die „Vollkommenheitspflichten“ auf Grund der consilia evangelica perfectionis erfüllender Mönch zu verzichten hat. Weiter ist hier auch an die ganz verderbliche Lesart und Vorstellung von den „unnützen“ Knechten zu erinnern, die zu 17, 10 besprochen ist.

Wenn Markus 10, 29 statt „um des Königreiches der Himmel willen“ setzt: um meinet willen und um meines¹ Evangeliums willen. wofür bei Matth 19, 29 steht „wegen meines Namens,“ so hat Lukas die Grundform seinen Quellen entnommen, die beiden andern sind für die christliche Gemeinde in der Verfolgungszeit formuliert und das Ganze ist nach Matth P. 69 zu beurteilen.

Vs. 31—34. und sie begriffen nicht eins von diesen. Da Vs. 34 sich mit Mrk 9, 32 deckt, wozu Luk 9, 45 eine zweite Parallele bietet, während in Mrc 10, 34, dem eigentlich correspondierenden Stücke, die Bemerkung über das Nichtverstehen der Jünger fehlt, so bringt Lukas die Bemerkung über das Nichtverstehen zweimal, die Matth 17, 23 = Mrc 9, 32 Luk 9, 45 gar nicht hat. Denn im Matth verstehen sie und sind sehr betrübt 17, 23. So zeigt sich, dass über das Verständnis der Jünger für Jesu' Ankündigung seines Leidens zwei Auffassungen in den Quellen liegen, Matth spricht es ihnen zu, Mrc und Lukas leugnen es. Damit ist dann Mrc 8, 32, und was ich dort aufgezeigt habe, zu combinieren, wo Petrus einen Zwangsversuch macht Jesu' zum Judenmessias zu pressen, was ihm den Titel Satan einträgt, der nicht denkt was Gottes ist sondern was der Menschen. Das ist ein Nachhall von Differenzen zwischen

¹ So Syrsin Pesch, aber das **meine** wird gestrichen in den Altlateinern Arm Memph Sahid B^x etc., wodurch dann der Satz ein völlig legales Aussehen bekommt. Nebenbei bemerkt lässt κ^* hier das ganze $\epsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\nu \epsilon\mu\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota$ weg und hat nur $\epsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\nu \tau\omicron\upsilon \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon$. Man lernt hier wieder, wie jedes Pünktchen bei dieser kritischen Textuntersuchung beachtet werden muss; κ^* ist reflectiert korrigiert, denn von ihm aus lässt sich das $\tau\omicron \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\nu \mu\omicron\upsilon$ der Syrer nicht ableiten.

Ješu' und Simeon Kefa. — Eben davon schweigt Lukas, er wusste es doch aber aus Mrc, also hat er es mit Bewusstsein unterdrückt. Vgl. Mrc 8, 29—32^a mit Luk 9, 20—22, worauf Mrc 32^b—33 fehlt, und dann Mrc 8, 34 mit Luk 9, 23 parallel weiter geht. Noch weit über das Maass des Lukas geht Matth 16, 13—28 hinaus, wo der aus Mrc und Lukas zu erhebende Urtenor der Erzählung durch Vs. 17—19 unterbrochen, und dann doch Vs. 20 erhalten bleibt, dass die Jünger von Ješu' Messianität nichts sagen sollen. Ich habe da der Syrsin hier sehr zur Unzeit fehlt im Matth darüber nicht zu reden gehabt, von hier aus aber erkennt man unter Vergleichung des Mark P. 88 ff. Ausgeführten das völlig Unpassende dieser Erklärung über den Felsen, und aus dem Matth P. 168 ff Mitgetheilten ersieht man, dass Ješu' niemals οὐ εἶ Πέτρος gesagt hat. Joh 1, 42 lehrt obendrein, dass in der Urkirche die Erteilung des Namens Kefa nicht als Antwort auf das Messiasbekenntnis des Petrus angesehen wurde, woraus sich ergibt, dass diese letztere Darstellungsform jünger ist, als die Abfassung des Johannesevangeliums, oder doch mindestens im Bezirke der johanneischen Schule unbekannt, eventuell nicht anerkannt war. In der Apostelgeschichte und in den beiden Petrusbriefen selbst wird niemals auf die bevorzugte Stellung des Petrus über den andern Aposteln nur mit einer Silbe Rücksicht genommen. Übrigens vgl. Hesse Der Fels Petri kein Fels Hamburg 1874. Paulus ist weit entfernt davon dem Petrus einen Primat zuzuerkennen. Wie könnte da die ganze Stelle echt sein?! Thatsächlich hat es Ješu' den Jüngern verboten, ihn als Messias zu bezeichnen Matth 16, 20, Mrc 8, 30, Luk 9, 21, und gleichzeitig hat er seine Zukunft als ein Leiden und Sterben, nicht als ein messianisches Triumphieren bezeichnet. Den Juden seiner Zeit, — und darum auch dem Petrus — war der Messias ein triumphierender Judenkönig, von einem leidenden Messias wissen sie nichts,¹ diese Vorstellung ist erst entwickelt als die Erscheinung Ješu' nach seinem Leiden unter die Categorie des Messias befasst und damit gleichzeitig die echt jüdische Messiasidee zersprengt wurde.²

¹ Die talmudischen Stellen Sanhedrin etc. sind Rückwirkung ebionitischer Exegese und keine Beweise für die Idee eines leidenden Messias in der Zeit Ješu'. Darüber vgl. Klausner Die messian. Vorstellungen. Heidelb. Diss. 1903.

² Die jüdische Zukunftshoffnung hat eine doppelte Form, sie ist royalistisch und democratisch, sie erwartet einen König oder aber eine Heiligenherrschaft. Daniel gehört der demokratischen Richtung an, er kennt gar keinen königlichen Zukunftsherrscher, der Messias genannt würde, und es ist nur vermöge einer durchaus unzutreffenden Auffassung von Dan 7, 13, dass man dort im Menschensohne den Messias sehen will. Muss denn Ješu' diese falsche Auffassung geteilt haben? Wo ist der Beweis dafür? Seine Selbstbezeichnung als Menschensohn hat die Combination mit Daniel hervorgerufen, nicht umgekehrt hat er sich nach Dan 7, 13

Wie hier eine bedeutende Umwandlung des ursprünglichen Sinnes Jesu' vorliegt, so auch in dem Überliefern an die „Heiden“ Vs. 32, aber sie vermag die echte Darstellung dass er den Juden überliefert ist, nicht zu verhüllen, die Syrsin Matth 20, 19 bewahrt hat. Vgl. Matth P. 288, 405. Denn ihr entspricht auch Mrc 8, 31; 15, 15 selbst in den Griechen, — schärfer noch in Syrsin, — weiter 10, 33 in Syrsin und Luk 23, 25, der also mit seiner Angabe hier, Jesu' werde den „Heiden“ übergeben werden, selbst in Widerspruch gerät. Die Stelle ist dabei für die Übersetzertröue des Syrsin von grosser Bedeutung, er übersetzt hier τοῖς ἔθνεσι = ~~לעמים~~ ohne jedes Bedenken, er ist treu, woraus eben e contrario folgt, dass er Matth 20, 19, Mrc 10, 32 τῷ λαῷ gelesen und Mrc 8, 31; 15, 15, richtig gedeutet hat, und in seinem Texte 15, 15 fand, überlieferte ihnen dem Jesu'.

Neben dieser Angabe Jesu' werde dem Volke Israel ausgeliefert und von dessen Häuptern getötet, steht dann die zweite, in welcher er als Opfer für die Menschen allgemein bezeichnet werden soll, denn Matth 17, 22 und Mrc 9, 31 wird er in die Hände der „Menschen“, Luk 24, 7 der „sündigen Menschen“ gegeben. Endlich wird daraus „den Heiden übergeben“ und das haben die Griechen und ihr Gefolge auch Matth 20, 18 Mrc 10, 33 Luk 18, 33 als allgemein recipierte Lesart durchgesetzt, wobei Syrsin nur für Lukas zustimmt, für Matth 20, 18, Mrc 10, 33 aber widerspricht.

Im Einzelnen ist zu Vs. 32 noch zu bemerken, dass trotz der leichten Verschiedenheiten in den Verbis spotten, lästern = ὑβρίζεσθαι, in sein Angesicht speien (so auch Memph) geisseln und tödten, dass Geisseln in allen Zeugen geboten wird, (ζαρκωθήκη, ἐριμακτιοῖσι usbliggvan, flagellare) während doch gerade im Lukas 23, 25 das Geisseln übergangen ist. Umgekehrt fehlt im Matth und Mrc die Beziehung auf die Voraussagung der Propheten (πάντα τὰ γεραμμένα διὰ τῶν προφητῶν); das ist es was die Jünger nicht verstehen, und womit auf die Emmausscene 24, 27 vorbereitet wird. So ist dem Nichtverstehen von 9, 45 = Mrc 9, 32 eine besondere Wendung gegeben und das P. 359 hervorgehobene doppelte Vorkommen dieses Zuges im Lukas sachlich erklärt.

Sprachlich ist, weil es handgreiflich demonstriert, dass der Text

als Menschensohn bezeichnet. Die Wirkung dieser „theologischen“ Combination liegt Luk 17, 24, 25 vor, es ist die Idee der Parusie Jesu' zum Weltgerichte. In Matth 27, 64 ist der Sohn des Menschen, der zur Rechten der Kraft sitzt, und den die Juden „von jetzt an“ sehen sollen, doch nicht identisch mit dem in Leibesleben vor ihnen stehenden Jesu'. Es bedeutet: Ihr werdet nach eurer Schandthat an mir, das Gericht hereinbrechen sehen, das längst vorbereitet und verdient ist. Vgl. zu Matth 23, 32 P. 321 ff.

¹ Vgl. zu Lukas 17, 25.

von Syrcrt auf einer dem Syrsin entsprechenden Unterlage ruht, hier anzumerken, dass die dem Syrsin eigentümlichen Suffixformen **ܡܢܚܝܢ**, **ܡܢܚܝܢ**, **ܡܢܚܝܢ** in Syrcrt erhalten sind, die ihm sonst fremd sind, wie er denn auch sofort Vs. 40 **ܡܢܚܝܢ** für das im Syrsin gelesene **ܡܢܚܝܢ** korrigiert. Die Pesch hat selbstverständlich überall die modernen Formen. Alte Orthographie liegt auch vor in **ܡܢܚܝܢ ܡܢܚܝܢ** = **ܡܢܚܝܢܐܩ ܡܢܚܝܢܐܩ**, sie werden in sein Angesicht speien, welches Syrcrt und Pesch in **ܡܢܚܝܢ** ändern. Das in sein Angesicht der Syrer und des Memphiten hat kein anderer bekannter Text.

Vs. 35—43. Wer dieser wäre, ich habe **ܡܢܚܝܢ** = manu genommen, ebenso ist es in Pesch vocalisiert und in Tatian arabisch P. 119 durch **منهو** gedeutet, doch möglich ist auch mānau, das dann dem **τί εἶη τοῦτο** entspricht, in dem Sinne „was da los sei.“ — Vs. 38 Ješu', Sohn Davids bedeutet im Munde des Blinden Ješu' Messias, aber das beweist nur dass das Volk ihn für den Messias ansah, nicht dass er sich dafür erklärt hat. Diese Volksmeinung bildet die thatsächliche Voraussetzung für den spätern Einzug in Jerusalem, von dem das plötzliche — nicht sittlich vorzubereitende — Hereinbrechen des Messiasreiches erwartet wurde Luk 19, 11. Aber gerade hier tritt Ješu' diesem Glauben durch die Parabel vom „Manne, dem Sohne eines grossen Geschlechtes“ — das ist so viel als jüdischer Nation angehörig, — entgegen. Denn dieser Mann geht fort um ein Königreich — das bedeutet die Heidenwelt, — zu erobern und die Bürger dieser Stadt, d. i. Jerusalem und das Judentum wollen ihn nicht. Sie sind seine Feinde und wenn er wiederkehrt, werden sie getödtet 19, 27. Jüdisches Messiasium kann nicht schärfer abgelehnt werden, es handelt sich für Ješu' um die Welt, nicht um die Juden. Diese Parabel hat nur Lukas, sachlich gleichwertig ist aber Matth 22, 1—13. Wenn aber Lukas die Parabel von den Talenten aus Matth 25, 14 damit combinirt, die sich auf das Bereitsein bezieht, so geht das nicht in eine Einheit zusammen, wie ja auch Matth 22, 1—13 eine uneinheitliche Combination enthält Matth P. 298. Beide Stellen lehren, dass die Schriftsteller die mündlich fortgepflanzten Erzählungen je nach ihren Zwecken combinirt haben. Zur Urform gehören Vs. 12, 14, 15 teilweise, 27, der Rest ist die Geschichte von den Talenten. Die dem Lukas eigene Einschiebung der Geschichte von Zakkai, dem sündigen Manne, zu dem der Menschensohn kommt um zu suchen, was verloren ist, hat in Verbindung mit dieser Parabel, negativ gesagt, einen antijudaistischen, positiv gesagt, einen universalistischen Sinn. Die Geschichte von den Talenten 19, 15 besagt, dass es auf die Leistung ankommt, der zehn Talente gewinnt, wird über zehn Städte gesetzt, wer fünf über fünf, aber die Juden haben ihr

Talent vergraben, — sie kannten ihren Herrn als einen strengen Forderer, haben jedoch trotzdem Nichts geschafft und so empfangen sie auch nichts. Sind nun die, welche mit ihrem Talente gewonnen haben, etwa die übrigen Völker, die damit für die Begnadigung reif geworden sind? Sie besitzen und ihnen wird zugefügt, die Juden haben nichts aufzuweisen und verlieren auch was sie haben 19, 26. Bei Lukas bekommen die zehn Sklaven jeder ein Talent, und die Ausrüstung der Völker ist gleich, bei Matth erhalten sie verschiedene Werte, und wenn der, welcher nur ein Talent bekommen hat und es ungemehrt wieder vorweist, den Juden abbildet, so ist Matth womöglich noch schärfer antijudaistisch als Lukas. Aber bei Lukas verwalten sie Städte, bei Matth gehen sie ein zur Freude des Herren. Welche Verschiedenheit der endgeschichtlichen Gesichtspunkte!

Vs. 41 dass ich sehe aber Syrcrt: dass meine Augen aufgethan werden, und ich dich sehe, so auch Arm aber ohne das dich. Ergänzt aus Matth 20, 32, und durch das dich noch beziehungsvoller gemacht. Aber eben in Matth 20, 33 hat Syrcrt ebenfalls das „dich“ (Syrsin fehlt) und es erscheint im arabischen Tatian ابصرك P. 119 als aus Mrc 10, 51 genommen. Es war also irgend wo recipiert und ist sehr alt. Vgl. Harris The Diatessaron London 1890 P. 33. Als Glosse charakterisiert es sich jedoch, weil ἀναβλέπω allgemein gelesen wird und ἵνα ἀναβλέψω σε sprachlich unmöglich ist, weil das Verbum keinen Accusativ nach sich haben kann.

XIX 1—28. Da der Sinn der Erzählung beleuchtet ist, so erübrigen nur die Einzelheiten.

Vs. 1 an Jeriho vorbeizog Über den Weg vgl. zu 9, 55, 17, 11; 18, 35; 19, 28 hierist in die Darstellung der übrigen Synoptiker eingelenkt.

Vs. 4 Sykomore = ܟܬܡܝܐ ܟܬܝܬ d. i. dummer Feigenbaum ist translitteriert von συκῆ und μωρός, obwohl es σοκόμορος heisst, neben dem hier auch σοκομωρέα gelesen wird, es ist also eine Volksetymologie. Echt syrisch heisst der Baum ܫܝܩܡܐ, šiqma, Hrs ܫܘܩܡܐ, wovon σοκάμινος ebenso wie σοκόμωρος entlehnt sind, letzteres den Maulbeerfeigenbaum, arabisch g'ummaiz genannt, ersteres den Maulbeerbaum bezeichnend. Der Maulbeerfeigenbaum wächst nach arabischen Angaben im Ghôr, es ist also localrichtig, wenn er bei Jeriho hier erwähnt wird. Wenn er hier der „dumme Feigenbaum“ durch Volksetymologie genannt wird, so passt das zu seinen fad süsslichen Früchten, die erst durch Einstechen künstlich verbessert werden, Amos 7, 14 בַּלֵּם שִׁקְמִים. Die syrische Volksetymologie ist im Armenier aufgenommen, wo der Baum յաճա-տհենի d. i. verdrehter dummer Feigenbaum heisst. Wieder ein Beweis für die ursprüngliche Abhängigkeit des Armeniers von den alten Syrern. Mit dem Maulbeerbaum kann ein Orientale den Maulbeerfeigenbaum nicht

verwechseln, denn die Maulbeere heisst syrisch, arabisch, armenisch, persisch und türkisch tut (𐤌𐤍𐤁𐤁), wovon dann der Name des Baumes je nach der Sprache abgeleitet wird. Harris bemerkt in

Vs. 8 zu Ješu', so Syrsin und Pesch richtig, gegen die Masse mit $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$, mit der Syrert ܡܠܝܚܐ übereinstimmend bietet. Hrs hat die Vermittelung $\text{ܡܠܝܚܐ} = \tau\tilde{\omega}\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\ \text{Ἰησοῦ}$, und ein Teil der Memphit. Mss lässt beides fort. Von den Griechen haben GKM und die Ferrargruppe Ἰησοῦν . Dazu kommt e von den Altlateinern und man fragt: Von wo geht eine solche Redaktion aus und wie setzt sie sich durch? Klar ist, dass der Ausdruck $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ der kirchlichen Vorlesung entstammt. Vgl. P. 231. Vs. 9 Rettung ܣܘܬܗܪܝܐ durch Leben (ܣܝܢܐ) nach dem Idiotismus der Syrer übersetzt.

Vs. 14 Und sprechen zu ihm Syrsin Syrert. Aber das passt nicht zu der Fortsetzung: „Nicht wollen wir, dass er König sei über uns,“ es müsste heissen, „dass du König seist über uns.“ So streicht Pesch das ܡܠܝܚܐ = zu ihm, dann entsteht scheinbar Zusammenhang, in Wahrheit aber nicht. Denn wenn sie nur zu Hause denken, dass sie ihn nicht wollen, wozu die Gesandten, die ihm Nichts sagen? Da nun vom Standpunkt des griechischen Textes aus ein Zusatz des ܡܠܝܚܐ = zu ihm sachlich ausgeschlossen und nicht zu begreifen ist, da ferner statt $\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\alpha\nu\ \pi\pi\epsilon\sigma\beta\epsilon\iota\alpha\nu\ \delta\pi\acute{\iota}\sigma\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ in Syrsin Syrert Pesch Arm ausgedrückt ist $\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\alpha\nu\ \pi\pi\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma\ \delta\pi\acute{\iota}\sigma\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$ (wörtlich $\kappa\alpha\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota$ = die Gesandten oder die Bürger erklären dem Praetendenten), so haben wir hier eine Einleitung in die Urparabel, wie sie lautete, ehe die Geschichte von den Talenten eingesetzt ist und sie dann verdrängt hat. Nur der Schluss Vs. 27 ist gerettet.

Vs. 22 ungetreuer Sklave statt $\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\epsilon}\ \delta\omicron\omicron\upsilon\lambda\epsilon$, was Syrert neben ܟܠܐ ܒܝܪܐ d. i. schlechter (Sklave) hat. Er ist also entweder durch schlechter oder durch ungetreuer interpoliert. Pesch hat nur schlechter, und ungetreuer passt nicht recht, um so sonderbarer, dass es im altsyrischen Texte erscheint. —

Vs. 25. Der griechische Vers: „Und sie sprachen zu ihm: Herr er hat zehn Talente,“ der einen Einwand gegen diese Unbilligkeit und Härte enthält, fehlt in Syrsin Syrert Memph. — Dd 69 (Ferrar) als beff²g² Lucif²⁰⁶. Da Pesch den Vers einsetzt, so scheint es klar, dass er nach der Entstehung der syrischen Urübersetzung in die Griechen eingeschoben ist. Er stört die Construction, denn Vs. 26 hat kein Subjekt, es müsste zugesetzt werden: Da antwortete ihnen Ješu', was in Pesch Philox (nach der Handschrift des Barsalibi und des Bodlejanus), im Äthiopien (Basel) und in i auch geschehen ist. Altlateiner, Altsyrier, Ägypter, Griechen sind einig in der Verwerfung, trotzdem non liquet. Blass streicht den Vers, ich frage mich aber

ob der Vers nicht ein Rest einer weiteren Erörterung ist, der jetzt freilich nicht richtig eingefügt ist. Darin bestärkt mich der Arm, welcher Vs. 24 statt τοῖς παρσεσῶσιν bietet *guyawawarub* = den Dienern, den Lictoren eines Königs, und damit in der Situation bleibt, die die übrigen verlassen. Es wäre möglich, dass wir es mit zwei verschiedenen Zurechtmachungen zu thun haben, der kindlichen in Pesch und der weitergehenden, streichenden in Syrsin. Mir scheint eben von Vs. 11 an Appretur wegen der Zusammenarbeit zweier Stücke vorzuliegen, und dass geht weiter auch in der Verknüpfung von Vs. 27 und 28.

Vs. 27 schliesst die Parabel, aber der Effect derselben wird nicht erwähnt ausser in Syrsin, nämlich der, dass „sie“ — von dort, also dem Hause des Zakkai 19, 7 fortgiengen. Damit sind doch nicht Ješu' und seine Zwölf gemeint, sondern vielmehr die Hörer von Vs. 11, denen er den Hoffungskitzel austreiben wollte, dass nun das Judenweltreich beginne, — und die dann als enttäuscht zu denken sind. Warum das aber in das Haus des Zakkai verlegt ist, begreift man auch dann nicht, denn nach der Ankündigung: „Heute muss ich in deinem Hause weilen“ Vs. 5 wird Nichts gesagt, was dies motiviert. Der Pragmatismus der ganzen Erzählungsreihe ist locker.

Nach Syrsin und Syrcrt gegenüber der Pesch lautet der Übergang von Vs. 27 und 28 so:

ⲛⲁⲟ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ
 ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ
 — — ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ om om

d. h. wo die alten ausdrücken καὶ κατασφάζατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου. Καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ ἐξῆλθον ἐκεῖθεν.¹ Καὶ ὡς ἀνέβαινεν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἤγγισε εἰς Βηθφαγῇ, da zeigt sich die Pesch dem geläufigen griechischen Text in Vs 28 angeähnelt, καὶ εἰπὼν ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐμπορεύετο ἔμπροσθεν τοῦ ἀναβαίνειν (oder ἵνα ἀναβῇ oder ähnlich) εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ ὡς ἤγγισεν εἰς Β. Noch näher stehen Memph und Arm zu dem griechischen Vulgärtexte. Zeugen für den Text von Syrsin und Syrcrt sind sonst nicht vorhanden, die Spuren der Redaktion zeigt aber D sehr deutlich,² er streicht das sinnlose ἔμπροσθεν in ἐπορεύετο ἔμπροσθεν, was auch aceff'i Rehd thun, das keinen andern Sinn haben kann als: er marschierte an der Spitze,

¹ Vgl. Matth 15, 21 Für ⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁ steht ἐκεῖθεν Luk 9, 4; 12, 59; 16, 26 Mrc 6, 10 Matth 11, 1 al.

² Ganz abgesehen davon, dass er einschiebt nach κατασφάζατε αὐτὸν ἔμπροσθεν μου. * καὶ τὸν ἀρχεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων — καὶ εἰπὼν κτλ.

er nahm die tête,¹ und trennt durch δὲ das Folgende als Satz ab: ἀναβαίνων δὲ εἰς Ἱεροσ., was doch dann seiner Fortsetzung mit καὶ ἐγένετο widerspricht. Nahe dazu steht e: et cum dixisset haec ambulabat. Cum ascenderet autem Hier. Es ist unnütz hier weitere Einzelheiten vorzuführen, der griechische Text ist brüchig, die Altsyrer zeigen eine ältere Gestalt mit richtigem Abschluss. In qs steht einfach: et his dictis abiit in Hierosolyma. In e ist Vs. 28—29 in gewaltthätiger Weise so gestaltet: et cum dixisset haec ambulabat. Cum ascenderet autem Hierusalem, fuit in Bethapagae et Bethania ad montem oliveti et misit duo ex discentibus etc.

Vs. 29ff Und da er hinaufstieg nach Jerusalem und nach Bet Phagge und nach Bet Ania gelangte und ankam bei dem Ölberge, sandte er. So auch Syrcrt, nur dass er כְּחַיִּי וְכַח כִּיּוֹסֶה כִּיּוֹסֶה חַיִּי חַיִּי = πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἔλαιων hat, wo Syrsin einfach כְּחַיִּי יֵאלֶךְ חַיִּי = πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἔλαιων bietet. Dagegen hat Pesch den Griechen angeähnel: Vs. 28 und 29 so: Und da Ješu' dies gesagt hatte, gieng er hinaus vor sich (= ἔμπροσθεν) um nach Jerusalem zu wandern, und als er nach Bet Pagge und Bet Ania gelangte, an der (die?) Seite des Berges der ἔλαιων genannt wird, sandte er, was auch noch nicht mit den Griechen identisch ist, da hier ἐπορεύετο noch durch נָפַח = exiit ausgedrückt ist und kein ἀναβαίνων erscheint, wie denn auch die Satzbildung mit καὶ ἐγένετο ὡς ἡγγισεν fehlt. Selbst in Hrs ist der griechische jetzt gelesene Text noch nicht übersetzt, er hat וְכַד אַתָּא מְרִי יוֹסוֹס לְבֵית פְּנָא וּבֵית עֵנַיָּא לְהֵן מוֹרָא דְּוִיתָיָא שְׁלַח תְּרִין = καὶ ὅτε ἤλθεν ὁ κύριος Ἰησοῦς εἰς Βηθφαγῆ² καὶ Βηθανίαν πρὸς oder εἰς τοῦτο τὸ ὄρος τῶν ἔλαιων³ ἀπέστειλε δύο κτλ.

Haben wir hier alle Anzeichen für die am Urtexte vorgenommenen Feilungen, so bleibt doch eins für den Urtext sicher, nämlich das Anlangen von Jericho aus in Bethpagge und Bethania, das auch Mrc hat. Hier ist Gelegenheit die Textlage von Mark 11, 1 zu betrachten. Origenes III 347^a sagt, dass Matthäus Βηθφαγῆ allein hat und Markus allein Βηθανια, während Lukas Βηθφαγῆ καὶ Βηθανία habe. Dazu

¹ Vgl. dazu Xenoph Cyrop 4, 11, 23 ὁμαῖς, ὃ Ὑρχάνιοι: . . . πορεύεσθε ἔμπροσθεν d. i. Ihr Hyrkanier zieht voran, an der Spitze.

² In B² ist mit symbolischer Beziehung der Name ΒΗΘCΦΑΓΗ geschrieben, was sich ausbreitet in Matth 21, 1, wo mehr als 100 Mss so lesen, und was auch in Luk vielfach, auch bei Ulf gelesen wird. Dies letztere führt auf die Möglichkeit, dass es lucianischer Text war.

³ So statt ἔλαιων verstand auch der Lateiner in Δ ad montem vocabulo vel vocatum olivarum. — Das vel ist Auflösung des eine doppelte Übersetzungsmöglichkeit andeutenden Zeichens t, das eine Zeile vorher auch in εἰς Βηθφαγῆ = in t ad bethp. erscheint, wo sowohl in als ad gesagt werden kann.

kommt noch, dass eine Gruppe $\delta\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ bietet, eine andre aber $\delta\tau\epsilon\ \acute{\eta}\gamma\gamma\iota\zeta\epsilon\nu$ im Singular. Legt man diese Differenz der Gruppierung zu Grunde, so erscheint

I $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota$ in \mathfrak{SBAA} , a f Aur, Syrsin Arm Ulf Äth.

II $\acute{\eta}\gamma\gamma\iota\zeta\epsilon\nu$ in Dd, bcq Rehd iff², Memph Pesch Philox. Vgl. 10, 46 wo sich das Spiel mit $\acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\iota$ und $\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ ebenfalls findet.

Diese Gruppierung der Zeugen löst sich nun sofort wieder auf, wenn man die Lesarten auf Bethpagge und Bethanien untersucht, denn Jerusalem und Bethanien allein, was Origenes als Lukastext bezeichnet, liegt vor in D und den Altlat abeff²ik Aur.

wogegen Jerusalem, Βηθφαγή und Βηθανία in f Rehd q erscheint, welche über $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota$ uneins sind. Weiter bieten die drei Ortsnamen, wieder aber in verschiedener Orthographie und Anknüpfung (mit oder ohne $\kappa\alpha\iota$) \mathfrak{SBAA} , die für $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota$ übereinstimmen, wozu sich gesellen Memph Syrsin Pesch Philox Ulf Arm Äth. Aber diese gehen für $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota$ wieder auseinander. Denn Syrsin Ulf Arm Äth haben $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota$, hingegen bieten Memph Pesch Phil $\acute{\eta}\gamma\gamma\iota\zeta\epsilon\nu$.

Endlich der Sahide schwankt nach den Handschriften, Woide hat nur Jerusalem und Βηθφαγή (ΒΗΤΠΑΚΗ) gefunden, also gerade das, was Origenes dem Markus abspricht, Amélineaus Text aber hat $\Theta\epsilon\iota\epsilon\rho\omicron\varsigma\omicron\lambda\omicron\upsilon\mu\alpha\ \Theta\epsilon\tau\eta\beta\alpha\kappa\eta\ \kappa\alpha\iota\ \beta\eta\theta\alpha\mu\iota\alpha = \epsilon\iota\varsigma\ \text{Ἱεροσόλυμα} \epsilon\iota\varsigma\ \text{Βηθφαγὴν} \kappa\alpha\iota\ \text{Βηθανίαν}$. Überdies schreibt der letztere $\alpha\tau\omega\ \mu\tau\epsilon\rho\omicron\tau\omega\mu\iota = \kappa\alpha\iota\ \delta\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota$ — Ulf mit Bepsfagein folgt der Umgestaltung des Textes, die auch der Korrektor in B ausdrückt Wer hier mit \mathfrak{SB} durch Dick und Dünn geht, der hat leichte Arbeit, obwohl auch sie noch differieren (B $\epsilon\iota\varsigma\ \text{Ἱερ.} \epsilon\iota\varsigma\ \text{Βηθφαγῆ} \kappa\alpha\iota\ \text{Βηθανιά}$, $\mathfrak{S} \epsilon\iota\varsigma\ \text{Ἱερ.} \epsilon\iota\varsigma\ \text{Βηθφ.} \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \text{Βηθανίαν}$), aber selbst Tischendorf thut das nicht, sondern hat mit Lachmann nach Origenes nur $\kappa\alpha\iota\ \delta\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \epsilon\iota\varsigma\ \text{Ἱεροσόλυμα} \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \text{Βηθανίαν}$ während Westc.-H. B folgen und aus \mathfrak{S} die Varianten an den Rand setzen.

Hier verbindet sich die Unkenntnis der Topographie mit der Willkür im Ändern bei den alten Kritikern. Bethanien könnte von Markus für das richtige Bethpagge des Matth eingesetzt sein, aber ist es das wirklich? Ebenso gut kann er ursprünglich Bethpagge gehabt haben, das in Bethanien geändert wäre, allerdings von Leuten, die der Topographie unkundig waren. Wer kann das entscheiden? Origenes Zeugnis gilt nur für seine Zeit und seine Handschriften, nicht aber ist es absolut. Hingegen schreibt Matth 21, 1 nur $\epsilon\iota\varsigma\ \text{Βηθφαγῆ}$, und Johannes erwähnt grade diese Örtlichkeit nicht. Die Ferrargruppe 13. 69 nebst C² und 33 schieben das fehlende $\kappa\alpha\iota\ \text{Βηθανίαν}$ rückwärts aus Mrc und Luk in den Matthäus ein, was Hrs dann ratifiziert.

Nach dem Wortlaute wäre die Lage entweder die, dass man von Jeriĥo über Bethpagge nach Bethania gelangte und von da nach Jerusalem, oder dass Bethpagge und Betania an verschiedenen Seiten des Weges nahe bei einander lagen, und man zwischen beiden nach Jerusalem wanderte. Die erstere Alternative hielt Robinson Palästina II 312 für wahrscheinlich, andere haben Bethpagge ganz verkehrt nördlich, Schubert hat es ebenso verkehrt in Abu Dis südöstlich von Lazariye d. i. Bethania gesucht.¹

Aber es ist Nichts zu suchen, und alle diese Betrachtungen sind bei Seite zu schieben, denn die Lage von Bethpagge ist im Talmud völlig bekannt, und gerade diese Betrachtungen dürften die Ausleger veranlasst haben, die schon von Lightfoot, ja sogar schon von Buxtorf vollständig gegebenen Nachweisungen so kühnlich aus den Augen zu lassen. Bethpagge war ein kleiner Meierhof (villula Hieron), der an der Grenze des Weichbildes von Jerusalem lag und als Grenzbezeichnung gebraucht wurde. Von Bethpagge nach dem Centrum der Stadt Jerusalem wurde das Gebiet als zur Stadt gehörig gerechnet, was vom Centrum über Bethpagge hinaus lag, das gehörte nicht mehr zur Stadt. Bethpagge dürfte am westlichen Abhange des Ölberges gelegen haben und eine ähnliche Lokalität wie Getsemane gewesen sein, beides kleine Landgüter, von denen keine Ruinen übrig bleiben konnten. Unter dieser Beleuchtung lese man Matth 21, 1: Und da sie nahe an Jerusalem angelangt waren und nach Bethpagge an dem Ölberge kamen, — man sieht Bethpagge bezeichnet die Grenze des Weichbildes. Von dort geht nach der Darstellung des Evangelisten der feierliche Einzug ab, wie man auch heute noch hohe Herren vom Ende des Weichbildes an geleitet. Welches das Dorf gegenüber ist, in das die Jünger geschickt worden, ist gar nicht auszumachen, die Lokalanschauung im Matth ist nicht klar, aber noch weit unklarer ist sie in Mrc und Luk, wo sie durch die Erwähnung auch Bethania's, das weit südöstlich abliegt noch verwirrter ist, während doch auch bei ihnen das „gegenüberliegende Dorf“ gänzlich unbestimmbar bleibt.

Dass aber Bethpagge wirklich die Grenze der Weichbilder bezeichnet, ergibt sich aus Menaĥot XI, 2, wo über die Bereitung der zwei gesäuerten Pfingstbrote und der Schaubrote gehandelt wird. Sie sollen ausserhalb (des Tempelhofes) geknetet und zugerichtet, und innerhalb gebacken werden. Aber dagegen sagt R. Juda, alle diese Arbeit müsse innerhalb gemacht werden, worauf schliesslich R. Šim'on erklärt: „Es gilt als allgemeiner Satz, dass diese Gebäcke sowohl

¹ Bethanien sucht Kohut im Aruch completum I, 67 in verdorbener Schreibung auch im Talmud nachzuweisen.

wenn sie im Tempelhofe, als wenn sie in Bethpagge (בית פאגי) bereitet sind, brauchbar sind.“ Damit ist Pesach 63^b der Streit zwischen Šim'on ben Laqış und R. Joĥanan zusammenzuhalten, von dem erzählt wird: „Man lehrte, dass wenn Jemand ein Thodaopfer innerhalb der Mauer schlachtet und das dazu gehörige Brot (ולחומה statt לחמה) zu lesen) ausserhalb bereitet, so ist das Brot nicht heilig¹. Was bedeutet nun ausserhalb der Mauer? R. Joĥanan sagte: Ausserhalb der Mauer von Bethpagge, während sie ausserhalb der Mauer des Tempels heilig sind. Dagegen erklärte Šim'on, dass sie ausserhalb der Tempelmauer nicht heilig sind.“² — Man sieht der Streit betrifft die Grenzen des heiligen Gebietes, ob die Mauer des Vorhofs, ob die ganze Stadt, als deren Grenze dann Bethpagges Mauer bezeichnet ist. Dasselbe ergiebt sich aus Pesach 91^a, wo es sich darum handelt zu bestimmen, ob für einen Gefangenen das Pasahopfer mit geschlachtet werden darf, wobei zu beachten, dass dies doch nur in Jerusalem verzehrt werden konnte. Hier wird gelehrt, dass man für einen im Gefängnisse befindlichen Mann, dem Freilassung versprochen ist, kein Pesah schlachten darf, weil es eventuell nicht abgeliefert und dann unbrauchbar-unheilig (פסול) werden könnte. Hier bestimmt nun derselbe R. Joĥanan 198—278 n. Chr. näher, die Verordnung beziehe sich nur auf einen im heidnischen d. i. römischen Gefängnis zurückgehaltenen Mann, denn wenn ihm in einem jüdischen Gefängnisse die Freilassung zugesagt sei, so würde das auch gehalten werden. Dazu fügt der R. Hiśda, welcher diese Lehre Joĥanans mittheilt, bei: Auch für einen im römischen Gefängnisse befindlichen Mann schlachtet man das Pesah, wenn das Gefängnis innerhalb der Mauer von Bethpagge liegt, (לפנים מחומת בית פאגי), nicht aber wenn es ausserhalb derselben (חוץ) (חוץ לחומת ב' פ') sich befindet, wofür der Grund ist, dass man es ihm bis dahin bringen, und er es essen kann. — Somit ist Bethpagge die Grenze des Weichbildes, und dasselbe ergiebt sich auch aus Sanhedr 14^b im Zusammenhange mit Sota 45^a, wozu man noch Bab. mes 90^a nehmen kann. Indem er noch die Bestimmungen über den Sabbathweg, der auf 2000 Ellen bestimmt wird, hineinzieht, sagt Lightfoot: Bethphage haud fuit oppidum in monte Oliveti situm, ut plurimi

¹ Um die Bedeutung der Frage zu würdigen, muss man wissen, dass nach Makkoth 3, 4 jeder, der Hochheiliges ausserhalb der Tempelmauer (חוץ לקלעים) und die Opfer von Heiligkeit zweiten Grades so wie den zweiten Zehent ausserhalb der Stadtmauer (חוץ לחומה) isst, mit den vierzig Geisselhieben bestraft wird. Die Grenze des Weichbildes war wichtig. Das Hochheilige wurde nur im Tempel, das Minderheilige nur innerhalb des Weichbildes gegessen.

² Mit der Münchener Hdschrft. ist das אפילו zu tilgen, R. Šim'on sagt חוץ לחומת עזרה לא קריש.

putarunt, ... sed quaedam aedificia et illud terrae spatium, quod a muro Hierosolymorum versus montem Oliveti et super montem bis mille circiter cubitos extendebatur: eo propter a Judaeis tanquam Hierosolymorum pars eodemque jure utens censebatur. — Der Flecken Bethania war 15 Stadien von Jerusalem Joh. 11, 19, was Lightfoot auf zwei Sabbathwege berechnet. Syrsin hatte hier eine leider jetzt unlesbare parallele Angabe des Maasses.

Mit der topographischen Unklarheit unserer gegenwärtigen Texte verbindet sich nun, abgesehen von den deutlichen Zeichen der Überarbeitung in Luk 19, 27—29, eine sachliche Schwierigkeit, die darin besteht, dass die κατέναντι oder ἀπέναντι χώρη Luk 19, 30, Mrc 11, 2 Matth 21, 2 nicht fassbar ist, denn wenn Bethpagge die Stelle ist, an der dies gesagt ist, so kann Bethania damit nicht gemeint sein, weil es nicht „gegenüber“ oder „vor ihnen“ liegt, sondern sehr weit links hinter ihnen und nicht sichtbar, und Bethpagge kann es auch nicht sein, weil es keine χώρη ist. Der Gedanke dass (nach Matth) von Bethpagge aus die Esel von Bethania herbeigeholt wären ist unzulässig, weil Bethania schon passiert war, die Boten also hätten zurückgehen müssen. Die Berichterstattung des Mrc und Lukas zeigt, dass sie keine Lokalkenntnis besaßen, was in der ursprünglichen Fassung der Erzählung undenkbar ist, weil sie in Jerusalem, in der Urgemeinde so nicht hätte ausgestaltet werden können. Die Schwierigkeit löst sich nur unter der Voraussetzung, dass die Erzählung von dem Herbeiholen der Esel oder des Esels ein secundäres Stück ist, welches in die ursprüngliche Darstellung des Einzugs eingeschoben ist. Schliesst man sie aus, so läuft die Erzählung im Matth ohne alle Schwierigkeit fort. Beim Auszuge aus Jericho ist Jesu' von einem Volkshaufen begleitet Matth 20, 31, der den beiden Blinden Schweigen gebot, welche Jesu' als Davidssohn anriefen. Da diese Schaar mit Jesu' bis in die Nähe von Jerusalem und Bethpagge zum Ölberge gekommen war, da 21, 8 breiteten sie ihre Kleider auf dem Wege aus ... und rufen Hosanna .. und beim Einzuge wird die innere Stadt erregt, und man erhält auf die Frage, wer das sei, die Antwort, Jesu', der Prophet von Naşara in Galiläa. — Vom Judenkönig, Messias und Davidssohn keine Silbe. — Die Einschiebung der Geschichte von dem Herbeiholen der Esel mag im Anfange von Vs. 8 leichte syntactische Übermalung zur Folge gehabt haben, aber in der Grundlage ist die richtige Topographie im Matthäus, vorhanden gewesen, so lange er unergänzt war durch die Geschichte von den Eseln. Dieses alte Evangelium war ortskundig, Mrc und Lukas nicht. Matth 21, 1 von τότε ὁ Ιησ. bis ἐπάνω αὐτῶν ist Einschub.

Analog lässt sich die Ausscheidung im Mrc vollziehen, wo 10, 46 ὄχλος ἱκανός mitzieht, und dann 11, 1 und 8 sich vollkommen verbinden:

καὶ ὅτε ἐγγίξουσιν εἰς Ἱερ.... πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν,...⁸ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν . . . κτλ. bis Vs. 11, wo mit καὶ εἰσῆλθεν der Singular eintritt wie im Matth 21, 12.

Nicht anders verhält sich Lukas sachlich nach der brüchigen Stelle 19, 27—29, denn Vs. 36 wird das Werfen der Kinder auf den Weg und Vs. 37 mit besonderer Erwähnung des Abstieges am Ölberge, das Jubelgeschrei erwähnt. Dabei ist Lukas 19, 39—45 Erweiterung, am tiefsten greift aber die Veränderung, dass aus dem einfachen ὄχλος des Matth und Mrc bei Lukas 19, 37 das πλῆθος τῶν μαθητῶν geworden ist, und dass Ješu' Vs. 40 durch seine Antwort an die Pharisäer, die hier in dem statt der μαθηταὶ wieder auftauchenden ὄχλος mit vertreten sind, die Begrüssung als ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς acceptiert. Damit wird er für Lukas zum Judenmessias.

Den Maasstab und die Erklärung für die Entwicklung der Erzählung vom Einzuge mit den Eseln, die jetzt störend in die Synoptiker eingesetzt ist, liefert uns Syrsin Joh 12, 12, wo sich Ješu' aus dem Hause seiner Freunde in Bethanien auf den Ölberg begiebt, und ihm dann Volkshaufen, welche zum Feste kommen, entgegen ziehen und als König Israels begrüßen. Ješu' nimmt hier den üblichen Weg von Bethania zur Stadt, und da teilt uns dann Vs. 14 mit, dass er diesen Weg auf einem Esel reitend zurücklegte, was gleich ihm Hunderte gethan haben werden und heute noch thun. Das hat also nichts Auffallendes, und erst nachdem Ješu' geschieden war, erblickten die Jünger darin die Erfüllung der Zacharjaweissagung vom Könige, der auf einem Esel und einem Eselfüllen, dem Sohne von Eselinnen (בן אֶתְנָן), einzieht. Johannes erwähnt das Reiten ganz beiläufig, es hat mit dem Einzuge nur darum Zusammenhang, weil die Menge Ješu' als König Israels begrüßte und dann das Zusammentreffen des Grusses und des Reitens die Veranlassung liefert den Einzug mit der Zacharjastelle zu combinieren. Das aber ist nach den Worten des Evangeliums erst nach Ješu' Tode geschehen. Dabei lässt der griechische Text des Johannes das Providentielle des Ereignisses stark hervortreten, Ješu' „findet“ einen Esel und setzt sich darauf: εὐρών δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄναριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό, während der Syrsin mit „Ješu ritt (כָּסָם כָּבִי = ritt eben) auf einem Esel,“ das Ereignis als zufällig erscheinen lässt, so dass die darin liegende göttliche Oekonomia — ich rede im Sinne der antiochener Exegetenschule¹ — erst später begriffen wird. Syrsin steht mit dieser Lesart und der Beifügung der Worte „in Zecharja dem Propheten“ bis jetzt allein. Die griechischen Citatformen stimmen dabei weder mit dem Hebräischen

¹ Vgl. mein Werk Die Prophetie des Joel Halle 1879 P. 127 ff.

noch mit einer der fünf bekannten griechischen Übersetzungen zusammen, und Syrsin wieder ist von den Griechen verschieden in Vs. 13 und 15. — Auch das Citat Matth 21, 5 ist nicht Septuaginta sondern gemischt aus Sept. einerseits und Aq. Sym. Theodt. andererseits.¹

Misst man hieran die synoptische Darstellung, so ist sie darin fundamental verschieden, dass sie das Reittier nicht „finden“ lässt und noch weniger das Reiten wie Syrsin nur gelegentlich erwähnt. In ihr wird das Tier auf Jeſu' Befehl speciell herbeigeholt, also bereitet er sich für den prophetisch verheissenen Messiasenzug gradezu vor, was nicht nur mit den im Lukas 19, 11 entwickelten Gedanken unvereinbar, sondern auch mit Mrc 10, 33, 43 und Matth 20, 19, 26 in unlösbarem Widerspruche steht. Hieraus ergibt sich, dass dies auf Zacharja beruhende Stück der Einzugeschichte ein Einschiebsel ist, dessen secundäre Natur vom Johannesevangelium ausdrücklich mitgeteilt wird. Der Befund der Textkritik im Lukas und die topographische Unklarheit in allen drei Synoptikern bestätigt das.

Sofern die Episode aus Zacharias Wort herausgesponnen ist, wird die Matthäusform mit Eselin und Eselfüllen die ursprüngliche sein. Aus ihr ist die Form des Markus mit nur dem Eselfüllen rationalisiert, weil man doch nur auf einem Tiere reitet. Dabei ist nicht versäumt das Füllen für seine Würde als messianisches Reittier besonders dadurch zu qualificieren, dass von Mrc 11, 2 und Lukas 19, 30 beigefügt wird, dass auf ihm noch Niemand gesessen hat. Markus und Lukas folgen derselben Vorlage, indem sie nur ein Tier erwähnen, aber indem sie das Tier als πῶλον bezeichnen, bekennen sie ihre Abhängigkeit von der Fassung des Matthäus, der dabei gar nicht sagt, dass der Messias auf dem πῶλος geritten sei, sondern ihn zweifelsohne auf dem weiblichen ὄνος (daher δεδεμένην) reiten lässt, während das Füllen neben der Mutter frei läuft. Da קמור hebräisch nicht das weibliche Tier bezeichnet, so ist die ὄνος δεδεμένην bei Matth rätselhaft. Vielleicht aber ist das Rätsel dadurch zu lösen, dass daran erinnert wird, dass die Eselin als das vornehmere und edlere Tier gilt, so dass der Messias auf dem edelsten Reitthiere, das man hatte, reiten sollte, einer edeln Eselin, die von ihrem Füllen begleitet war. Dass aber die weiblichen Tiere, als

¹ Das πρᾶϋς ist Sept., das ἐπιβεβηκώς ἐπὶ ὄνον Sym. Theodt, das πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου aber dem Matth eigen. Denn LXX hat πῶλον νέον, Aq. υἱὸν ὀνάδων, Sym. υἱὸν ὀνάδος, Theodt υἱὸν ὄνου und die quinta υἱὸν ὄνων. Dabei ist zu beachten, dass ὑποζύγιον in der Sept. für קמור steht, aber Richt 5, 10 im Cod. Alexdr für קמור = Eselin gebraucht wird. Der Gebrauch von ὑποζύγιον für Esel in Sept. wird dem ägyptischen Griechisch entstammen, das Neugriechische hat ὄνος gar nicht mehr, es sagt dafür γαϊδοῦρος.

die reine Zucht garantierend bei den Beduinen wie bei den Bauern in Palästina auch noch heute höher geschätzt sind als die männlichen, ist eine bekannte Thatsache.¹ Das gilt für Pferde wie für Esel, und dass Richt 5, 10 die Vornehmsten auf weissen Eselinnen — nicht Eseln, — dass der angesehene Weissager Bileam auf einer Eselin reitet, zeigt wie alt diese auf practischer Erfahrung der Tierzüchter ruhende Ansicht ist. So soll nach Matth der Messias auf dem edelsten Reittiere einziehen als ein Friedensfürst, der die Rosse nicht mag und aus Israel vertilgt Zecharja 9, 10 und öfter. Sogar bei dem Maultier, obwohl es zur Zucht unbrauchbar, ist das weibliche das vornehme, das David 1 Kng 1, 33 reitet, und das für den Krönungszug Salomos bestimmt wird. Im Mrc und Luk ist dieser Zug durch das Reiten auf dem Füllen verdrängt, dafür aber der neue eingestellt, dass auf diesem Füllen noch Niemand gesessen hat. Wer begreift, dass Ješu' sich nicht als Judenkönig erklärt hat, der kann gar nicht annehmen, dass er dies Stück Königskomödie selbst insceniert habe (ἐλάθισεν, ἐπελάθισεν B), oder sich habe octroyieren lassen, was durch ἐπεβίβασαν Luk vgl. LXX 1 Knge 1, 33 und ἐλάθισαν Mrc 11, 7 s, ἐπελάθισαν Matth 21, 7 s^c al ausgedrückt sein würde. Das Holenlassen der Tiere setzt den nicht vorhandenen Willen in Ješu' voraus das prophetische Messiasbild programmgemäss auszuführen.

Von hier löst sich nun endlich auch das Rätsel, warum Matth 21, 3 in Syrcrt und Arm, und weiter in Mrc 11, 3 Luk 19, 34 in Syrsin Syrcrt Arm (*տեառն իւրով պիտոյ է* = domino ipsius necessarium est. der bei den zwei Tieren Matth 21, 3 *տէառն իւրեանց* = domino ipsorum setzt) geschrieben ist: Es wird für seinen Herren — im Matth: für ihren Herrn Syrcrt Arm — verlangt. Der Herr dieser Tiere ist der Messias, der Sinn ist, dass diese Tiere jetzt ihrer eigentlichen Bestimmung zugeführt werden. Der Ausdruck ist mystisch. — Pesch ändert plump das *տեառն* und *տէառն* = τὸ χορὴν αὐτοῦ und αὐτῶν in *ἰα* d. h. τῷ χορὴν oder τῷ χορὴν ἡμῶν, also für Ješu', und das ist nach den Griechen geändert, die eigentliche Feinheit ist Preis gegeben. Ist hier die griechische oder syrische Lesart echt, d. h. von der Hand der ersten Concipienten selbst? Aus dem Aufgeben des mystischen Sinnes ergab sich das Bedürfnis auch an das Zurückbringen des Esels zu seinem rechtmässigen Herren zu denken, und diese Erwägung hat die zu Mrc 11, 3 aufgezeigten schiefen Redaktionsversuche veranlasst. Wer nicht annehmen kann, dass

¹ Herr Missionar Fallscheer in Nablus theilte mir gelegentlich eines Gespräches über seine Stute mit, dass ein Verkäufer sich von der verkauften Stute ein weibliches Füllen auszubedingen pflege, das dann die Zucht sichere. Er selbst habe das auch liefern müssen.

Ješu' selbst die Hand dazu geboten hat als Judenkönig in Jerusalem eingeführt zu werden, der kann nicht anders schliessen, als ich hier geschlossen habe. Die Darstellung mit den zwei Tieren in Matth ist die ursprüngliche, dem beliebten prophetischen Beweise des Matth entsprechende, die des Markus und Lukas aber die rationalisierte, weil sie nur ein Tier haben, und damit die genaue Parallele mit Zacharjas Worten preisgegeben wird. Wäre die Darstellung mit einem Tiere die ältere, so würde die mit zweien nicht entstanden sein, wohl aber forderte die letztere, die durch die Prophetenworte bedingt war, zu einer practischen Reduktion geradezu heraus. Und hier ist dann der Ort des Syrcr zu Matth 21, 2 zu gedenken, wo Syrsin fehlt. Er sagt: siehe ihr werdet eine Eselin (ⲉⲥⲓⲗⲓⲛ masculiner Name mit femininer Construction nach ⲑⲟⲛ ⲑⲥⲑⲉⲙⲉⲛⲉⲛ) angebunden finden und **ihr** Füllen an ihrer Seite. Pesch hat das **ihr** Füllen ⲉⲗⲓⲛ aufgegeben, sie sagt ein Füllen ⲉⲗⲓ. Das εὐθὺς ist hier durch ⲉⲟⲟ = ἰδοὺ gegeben, in Vs. 3 aber durch ⲥⲓⲛⲁ, das nach Mrc P. 17 secundär sein wird. Hier haben wir also, was ich als Rätsellösung bezeichnet habe, die Edelstute als Reittier begleitet von ihrem Füllen.

Wie sehr Lukas auf den Messiascharakter gleich Paulus Wert gelegt hat, das lehrt schliesslich Vs. 37, wo er die Ješu' als Messias begrüssenden Leute als die Schaar seiner Jünger bezeichnet, obwohl sie nach Matth und Mark einfach die voranziehenden und folgenden Begleiter waren, und dass er dann andere Leute aus dem λαὸς (ⲗⲁⲟⲥ) Ješu' auffordern lässt, seinen Jüngern die Begrüssung als Messias zu untersagen. Da Ješu' dies ablehnt, weil die Steine reden würden, wenn diese schwiegen, so zeigt Lukas auf das Nachdrücklichste, dass er lehrt, Ješu' habe sich selbst für den Judemessias erklärt. Übrigens kann man ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (αὐτοῦ Syrsin) sicher nicht auf die Zwölf beschränken. Wenn dann Vs. 39 Syrsin τινὲς ἀπὸ τοῦ λαοῦ (ⲗⲁⲟῦ ⲡⲉⲣ ⲗⲁⲟῦ) ἀπὸ τοῦ ὄχλου bietet, wo die Griechen τινὲς τῶν Φαρισαίων ἀπὸ τοῦ ὄχλου haben, so steht er damit bis jetzt allein. Er hat λαὸς für Φαρισαῖοι in dem Sinne Juden aus dem Haufen, was nicht original sein dürfte. Vgl. über λαὸς Matth P. 403. Ich schliesse auf dreifache Lesart der Urvorlage 1. καὶ τινες τοῦ λαοῦ 2. καὶ τινες τοῦ ὄχλου, 3. καὶ τινες τῶν Φαρισαίων, welche verschieden verknüpft zu den beiden Textformen führen.

Hier ist für Markus 11, 1 auf die Textlage aufmerksam zu machen. Denn er hat Bethpagge gar nicht, sondern: Als sie nach Jerusalem und nach Bethanien kamen. Das ist topographisch unangemessen, sein Bethanien scheint für das (dem Verfasser unbekannte?) Bethpagge als ein bekannter Ort (Joh. 11, 13) eingesetzt. Aber dieser

alte Markustext, wie ihn Tisch und Lachm ediert hat, ist erweitert durch den Einschub von Βηθφαγη — wonach Treg Westc.-H. ediert haben. Und nun sagt doch Origenes, dass Matthäus Βηθφαγή biete, Markus Βηθανία und Lukas Βηθφαγή καὶ Βηθανία, worüber Tischendorfs Anmerkung Auskunft giebt.

Vs. 41—44 sind ein dem Lukas eigener lyrischer Erguss der Klage über Jerusalems Ende, er entspricht der apocalyptischen Ankündigung der Vernichtung, und steht hier unmittelbar nach dem Triumpheinzuge des messianischen Königs! Wie ist das zusammen zu denken? — Über das ἐκλαυσεν, das Syrsin hat, hat Epiphanius Ancor 31 berichtet, dass die Orthodoxen(!) aus Rücksicht auf die göttliche Natur das Wort getilgt haben, und dass es nur in den von Redaktion frei gebliebenen Exemplaren (ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις) erhalten ist. Ein wertvolles Zeugniß für die zu Matth P. 278ff vorgetragenen Lehren. Weiteres siehe zu Lukas 22, 42. — Die Anknüpfung von Vs. 43 ἤξουσιν δὲ ohne das ἐπὶ σε in Syrsin Syrcrt, statt ὅτι ἤξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σε ist sachlich vorzüglich, und aus D, wo ἐπὶ σε an andrer Stelle erscheint, also Wanderwort ist, sieht man seine secundäre Natur. Am Schlusse setzt Syrsin τὴν ἡμέραν τῆς ἐπισκοπῆς σου wofür Syrcrt ܐܕܢܐ ܕܝܢܐ ܕܝܢܐ = diem magnitudinis tuae hat, was nicht Übersetzungsfehler (Cureton), sondern Deutung sein dürfte. Der Tag der Heimsuchung ist als Tag des Einzugs Jesu' verstanden und darum als der Tag ihrer Grösse = ihr grosser Tag interpretiert. Auch in D ist hier redigiert, da er statt ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνων τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου bietet εἰς καιρὸν ἐπισκοπῆς σου, d. h. bis zur Zeit deiner Heimsuchung, also bis zum römischen Kriege, bist du nicht zur Erkenntnis gekommen.

Vs. 46 Höhle von Räubern. Zum Sachverständnis, das ich bei der Lücke das Matth nicht erörtern konnte, weise ich auf die Unruhen, welche das wucherische Treiben der Familie des Hannân hervorrief, die am Tempelwege ihre Wechsel- und Verkaufsbuden hatten, welche das erbitterte Volk stürmte. Sifre, 105. Direkte Beraubung der Priester durch die Hohenpriester unter Išma'el ben Phabi, 14—15 p. Chr. welche den Priestern die Zehnten mit bewaffneter Hand entzogen, erzählt Josephus Arch 20, 8, 8. Ausserdem ist aus Scheqalin 1, 3 zu lernen, dass vom 25. Adar an behufs der Erhebung der Kopfsteuer von einem halben Šeqel im Miqdasch=Heiligtume die Tische der Wechsler (שלח, תרפזא) aufgestellt wurden, die in der Medina=Stadt (oder Provinz) schon seit dem 15. Adar aufgestellt waren.¹

¹ Ich halte für richtig מקדש vom Tempel zu verstehen und nicht von der Stadt Jerusalem als Ganzes, dem die מדינה als Provinz gegenüber stehen würde. Eben darum verstehe ich auch מדינה von der Stadt Jerusalem. Da dies aber nicht

Von dieser Zeit an begann man die Kopfsteuer einzuziehen und Säumige zu pfänden. Es war also in Jerusalem „ein grosses Geschäft“ in der Zeit vor Pesah, um so mehr als in sie auch einer der drei Termine für die Viehverzehntung fiel Scheq 3, 1. Die Darstellung der Evangelien ist ganz getreu. Nicht zu vergessen ist, dass sich die Priester nicht pfänden liessen, und ihre Pflicht die Kopfsteuer wie jeder andere zu bezahlen bestritten. Ben Bukri gieng so weit, dass er behauptete, es sei nicht Sünde, wenn ein Priester zahlte, während R. Johanan ben Zakkaj um 70 p Chr. es für Sünde erklärte, wenn ein Priester nicht zahlte, wodurch der Streitpunkt beleuchtet wird. Der Anspruch der Priester von der Pfändung befreit zu sein wurde zugestanden מִפְּנֵי דַרְכֵי שְׁלוֹם d. h. damit es nicht zu öffentlichem Skandal und Streit komme.¹ Bei der Zahlung wurde beim Wechseln für einen Sekel ein Agio erhoben, wie das noch heute in Palästina üblich ist, wo der Kurs auch der kleinen Münzen täglich wechselt. Dies Agio heisst Scheq. 1, 4 קְלָבוֹן d. i. κόλλυβον (als Akkusativ von κόλλυβος zu denken) so dass die τράπεζαι τῶν κολλυβιστῶν Matth 21, 12 Mrk 11, 15 Joh 2, 15 ganz genau nach der technischen Sprache der Zeit benannt sind. Die Tische der Taubenhändler (Syrin Mrc 11, 15) gehören dazu, im Traktate über die Vogelopfer (קָנִים) liest man, welche Unglücksfälle und Complicationen für die opfernden Frauen und Männer (זב) durch das Fortfliegen eines Vogels von dem Paare entstanden, und begreift dann, dass der Vogelhandel im Tempelbezirke sehr natürlich war.² Pirqe Aboth 3, 18 wird die Kenntnis der Vogelopfer-

allgemein zugegeben wird, so habe ich die doppelte Deutung ausgedrückt. Die Richtigkeit meiner Fassung folgt aus Rosch hasch 4, 3 Succa 3, 12 vgl. Levy WB sub מְרִינָה und לולב.

¹ Die jüngst gegen Gildemeister vorgetragene Behauptung, dass diese דַרְכֵי שְׁלוֹם = Wege des Friedens quasi die praestabilisierte Harmonie des Weltganzen bedeuten, kann man hier auf ihren Wert prüfen.

² Ich kann mir nicht versagen darauf hinzuweisen, dass auch ein bedeutender Fellhandel beim Tempel getrieben sein muss, da die Häute der Opfertiere den Priestern zufielen. Auch der Viehhandel Joh 2, 15 muss geblüht haben, wenn nach Scheq 6, 6 für freiwillige Gaben (נִדְבָה), die dem Altare gewidmet wurden, Brandopfer gekauft werden sollen, was als allgemeine Regel auch für die Sünd- und Schuldopfer gilt, für die Brandopfer gekauft werden sollen. Auch wenn man sich nicht vorstellt, dass täglich eine grosse Zahl von Privatopfern gebracht wurde (vgl. Büchler in Stades Zeitschrift 1902 P. 205 Note), so muss dennoch ein ordentlicher Viehstand beim Tempel gehalten sein, wenn man wöchentlich normal 16 Lämmer schlachten musste, vier am Sabbath, je zwei an den Wochentagen. Man muss sich von den phantastischen Vorstellungen des weihrauchduftenden, von Hymnen widerhallenden Tempelhofes gänzlich emancipieren. Es war ein Schlachthof, auf dem sich lungerndes Volk und amtierende Priester mit disputierenden Schriftgelehrten durch einander bewegten. Auf die wirklichen Verhältnisse wirft es ein grelles Licht, wenn gelehrt wird, dass im Tempelhofe keine Schmeissfliegen gewesen seien, und dies als ein grosses Wunder gepriesen wird.

bestimmungen für eine der Hauptsachen der traditionellen Lehre erklärt. — Für Lukas haben die Details kein Interesse, er lässt sie fort, während die drei andern Evangelisten sie deutlich schildern. Jeder Jude wusste was er unter den Kollybisten zu verstehen hatte. Dass Vs. 47 die Geschäftsinhaber der Tempelabgaben den Idealisten hassten, ist ebenso begreiflich, wie dass das arme geplünderte Volk ihm zuhörte, das wie wir bemerkt haben, den Händlern die Buden stürmte.


XX 1 Die Hohenpriester, so Syrcrt Pesch — (Hrs כהנים = ὁ ἀρχιερεὺς aus Reflexion —) Arm nebst sBDal Cyrill Hieron und den Altlat iqff²ea Aur Rehd pontifices gegen Ulf AΔal, welche ot ἱερεῖς aus Reflexion schreiben, was nur Tischendorf in den Text genommen hat. Lateinisch wäre ἱερεῖς nicht pontifices sondern sacerdotes.

Vs. 6 ff so steinigen sie uns, denn das ganze Volk war. So auch Syrcrt, bei dem ein falscher Punkt steht, gegen die übrigen Zeugen, sachlich jedenfalls besser. — Die Gegenfrage Ješu' Vs. 4 enthält die Antwort auf die Frage der Hohenpriester. Sie hätten auf die Gegenfrage antworten müssen: Johannes handelt aus göttlichem im Geiste empfangenen Antriebe, — und dann musste Ješu' sagen: Aus demselben Antriebe handle ich. Hätten sie überhaupt den wirkenden Geist anerkannt, gegen den sie sich sperren, so hätten sie auch Ješu' Wirken als göttlich erkennen müssen, und das wollten sie nicht. Sie stehen tief unsittlich zwischen Ja und Nein, und nicht die leise mahnende Stimme des höheren Ich, sondern gemeine politisch-soziale Erwägung ihres Vorteils kommt zum Ausdruck. Ihre Antwort: „Wir wissen es nicht“ — ist die tiefste Erniedrigung der Wahrheit, verbunden mit dem Scheine einen angeblich göttlich begründeten Rechtszustand zu verteidigen, den sie und ihre Vorgänger als Usurpatoren des Lehrstuhls des Moses mit Beiseitesetzung alles wirklich Göttlichen dem blinden Volke aufgezwängt hatten. Das Volk selbst fühlt das, denn es hält Johannes für einen Gottesmann. Durch die Parabel von den zwei Söhnen Matth 21, 28 wird dies Verhältnis an das Licht gestellt, der Schein des Gehorsams gegen das Gebot des Vaters seitens des erstgeborenen Sohnes, und die sich schliesslich dem Gebote fügende und die Abneigung überwindende leichtfertige Opposition seitens des jüngeren Sohnes stellen das Verhalten der Priesterpartei und das des geringen Volkes dar, das Johannes anerkannte und den Generalpächtern der Frömmigkeit im Königreiche der Himmel zuvorkommen wird. Der Schluss in Vs. 32 beweist, dass die Parabel von Haus aus an die Johannesfrage angelehnt war. Dass Mrc und Lukas nur die Weinbergparabel haben und diesespeziell die jüdischen Gesetzlehrer treffende Erzählung von den zwei Söhnen weglassen, zeigt dass die innerjüdischen Fragen über das innerste Wesen der

Ansicht, dass wir in den letzteren eine uralte Bearbeitung vor uns haben. Im Matth werden die zwei Scharen von Sklaven etwa auf die ersten und letzten Propheten (Zecharj 7, 12) zu deuten sein, bei Luk ist die Dreizahl unverständlich und bei Mrc 12, 5, wo die Dreizahl vorliegt, genügt sie nicht, denn der Evangelist setzt hinzu: und viele andere, während doch Syrsin das καὶ [πάλιν] ἄλλον ἀπέστειλεν nicht anerkennt. Vs. 4 weglässt und so die dreifache Gruppierung wieder herstellt. Dass Mrc den Sohn erst töten, dann die Leiche aus dem Weinberge werfen lässt, gilt als originale Fassung, weil er das vaticinium ex eventu — dass Ješu' nämlich ἐξω τῆς πόλεως gekreuzigt ist — vermeidet. Aber ist es ein secundär in die Parabel gesetztes vaticinium von Haus aus gewesen oder ein Urbestandteil, den Mrc verständig umgebildet hat, weil das Töten und Beseitigen der Leiche natürlicher erscheint? Es kann ebenso gut so original sein, wie es Matth und Luk haben, denn es ist besser auf freiem Platze als im eigenen Garten zu töten. So wenig der „geliebte Sohn“ ein Einsatzstück auf Grund der Christologie zu sein braucht, so wenig auch das Töten ausserhalb des Weinbergs. Klar ist nur Matthäus. — Auch am Schlusse entfernt sich Syrsin in Vs. 16 von den übrigen Zeugen und nähert sich der Form des Matth 21, 41, indem er die Hörer antworten lässt: **לְקַלְקֵל אֶת בַּיִת הַזֶּה** = λέγουσιν· ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς. Haben die Hörer aber so geantwortet, dann wird das μὴ γένοιτο ipso facto unmöglich, das nur dann begreiflich ist, wenn man aus der Parabel herausfällt und die Sache so denkt: Ješu' sagt den Hörern, Jerusalem wird zerstört, das Gottesreich den Juden abgenommen und andern gegeben, worauf die Hörer erwidern: Das sei ferne = **חַס וְשָׁלוֹם**, in der Sprache jener Zeit, oder aber **לֵילִיל** in klassischem Hebräisch. Die jetzige Form des Lukas ist eine Mischform, Parabel und Realität gehen durcheinander. Matthäus ist rein und klar, dass Ješu' verstanden wurde, das berichtet er Vs. 45 in ausdrücklicher Weise, wo es in der verwaschenen Form der beiden andern fehlt, bei Mrc gänzlich, bei Luk aber Vs. 16 durch das ἀκούσαντες δὲ εἶπον μὴ γένοιτο klar wird. Dies löst dann Vs. 17 die Beweisführung Ješu' für seinen Satz aus, die er durch Prophetenexegese (Ps. 118, 22, Jes 8, 14, 15, Dan 2, 44) giebt. Diese Exegese ist in der Form, wie sie Mrc 12, 10—11 und Matth 21, 42 giebt, völlig denkbar im Munde Ješu', der nicht gearbeitet haben würde, wenn er nicht das Bewusstsein gehabt hätte, dass er, der von den jüdischen Bauleuten verworfene Stein, ein Eckstein werden sollte, — wenn dann aber der Stein aus Ps. 118, 22 nach der abschliessenden Belehrung von Vs. 43 ἀρθήσεται ἀφ' ὁμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (für Matth nicht original) in Vs. 44 noch einmal mit Anschluss an Dan 2, 44 erwähnt wird, so ist das nicht mehr das Ursprüngliche, sondern — wie schon das Dazwischentreten

darin zum Vorscheine, dass die Absicht sich Jeſu' durch die römische Obrigkeit zu erledigen deutlich ausgesprochen ist. Das war der bequemste Weg, wenn er gangbar war. Aber dass die Herodianer fehlen, und dass ἔξεστι δοῦναι statt δεῖ δοῦναι steht, lehrt, dass Lukas das eigentlich Geschichtliche und Lokale hat fallen lassen. Vgl. Matth P. 300. Dass nicht die Jeſu'jünger vorgeschickt werden, sondern die Pharisäer fragen, ist auch die Austilgung eines charakteristischen Zuges, durch den der politische Charakter dieser Versuchung verwischt wird. Lehrte er seine Jünger, dass es unangemessen sei den Census zu zahlen, so war für ihn und seine Genossen die Thatsache eines Complottes construiert, auf Grund dessen man Jeſu' dem Hegemon als Steuerverweigerer und Rebellen anzeigen konnte.

Vs. 21 das Wort Gottes lehrt. So Syrsin und Syrcrt, also τὸν λόγον τοῦ θεοῦ statt τὴν ὁδόν. Da Syrsin Mrc 12, 14 richtig τὴν ὁδόν (ὡς) übersetzt, so hat er es hier nicht gelesen, Pesch und Philox haben es aber eingesetzt. Da in e beides fehlt und nur et in veritate dī gelesen wird, so finden wir als Urlesart καὶ ἐπ' ἀληθείας τοῦ θεοῦ διδάσκεις = „nach Gottes Wahrheit lehrt,“ und erkennen, dass sowohl λόγον als ὁδόν als ἐπ' ἀληθείας σκοπεῖσθαι Demosthenes (IV Bekker) 2. 4; 18, 294. — ἐπ' ἀληθείας οὐδεμίας εἰρημμένα = gegen alle Wahrheit Gesagtes ib 18, 17. — So wird der Gegensatz rein: dass du auf Niemand Rücksicht nimmst, sondern nach Wahrheit Gottes redest.

Vs. 24 das Bild in der Schrift  also ἐν τῇ ἐπιγραφῇ, ist in Syrcrt und Pesch dann noch zu Bild und Schrift geändert. Da thatsächlich des Kaisers nicht die Schrift ist, sondern nur sein Bild, das von der Schrift, wie jede Kaisermünze zeigt, umgeben ist, so ist der Text des Syrsin sachlich richtig und auch der Memph sagt *ⲉⲓⲕⲱⲛ ⲛⲉⲩ ⲧⲉⲡⲓⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲓⲱⲧⲥ* = die Abbildung und die Schrift, welche auf (oder über) ihr (der Abbildung) ist.¹ Nach dem Grundsatz, dass Syrsin bei Abweichung vom griechischen Texte, wenn Syrcrt und Pesch diesem genähert sind, das Ursyrische enthält, wo das nicht durch besondere Gründe ausgeschlossen ist, muss ich τίνος ἔχει εἰκόνα ἐν τῇ ἐπιγραφῇ als Vorlage des Syrsin, und damit als uralten griechischen Text ansehen.

Vs. 27—39. Die Auferstehung, wozu die Erörterung Matth P. 304—11 zu vergleichen. Für die Beurteilung des Lukastextes ist auszugehen von dem, was Syrsin ganz allein hat, nämlich Vs. 34 die Kinder dieser Welt gebären und erzeugen — und nehmen

¹ Das Pronomen geht aber vielleicht auf den Denar = *ⲉⲁⲧⲉⲣⲓ* da dies Matth 17, 27 feminin ist. Dann ist es: Bild und Schrift, die auf dem Denar sind.

Syrsin et ducunt uxores et fiunt mulieres hominibus

Syrcret et ducunt uxores et fiunt mulieres hominibus

Pesch om ducunt uxores et fiunt mulieres hominibus

Dazu kommt in Philox حقه، دحلح كع صوة لم صوة

= filii hujus mundi matrimonio juncti sunt et junctae sunt, und dazu

die Randbemerkung *הערה על שם המלך*

ᐅᐱ ᐱᐅᐱᐅᐱ d. h. im ersten Exemplare steht ᐱᐅᐱᐅᐱ ᐱᐅᐱᐅᐱ =

γεννῶσι καὶ γεννῶνται, und im Griechischen ist das nicht vorhanden. —

Diese letztere Bemerkung ist jetzt sachlich hinfällig, denn der Grieche

D hat mit Umstellung οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γεννῶνται καὶ γεννῶσι

γαμοῦσι καὶ γαμοῦνται οἱ δὲ καταξιωθέντες κτλ. Wer sehen will, der

sieht hier, dass Philox **ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ** pariunt et pariuntur, Parallele

zu Syrsin Syrcrt **سیرسین سیرسرت** pariunt et generant ist, aber

schon daraus verändert erscheint, da das Genus in Syrsin Syrtet un-

gewöhnlich ist. Nun steht aber D nicht allein, denn der Altlateiner

a hat mit Umstellung generant et generantur nubunt et nubuntur

Aus diesen Indicationen ergibt sich, dass eins von beiden fallen muss:

Aus diesen Indicationen ergibt sich, dass eins von beiden falsch muss, und dass die Texte, die beides bieten, eine Combination von zwei

und dass die Texte, die beides bieten, eine Combination von zweien alternativen Lesarten enthalten. Die eine dieser Lesarten haben

alternativen Lesarten enthalten. Die eine dieser Lesarten haben wir oben in zwei Formen 1. $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\epsilon\iota\sigma\iota$ und 2. $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\epsilon\iota\sigma\iota$. D. neben der Um-

wir aber in zwei Formen, 1 γεννῶνται καὶ γεννῶσι D, neben der Um-

stellung γενῶσι καὶ γενῶνται a Philox, und 2 τιτοῦσι (م.ت) καὶ

γενῶσι Syrsin. Syrertr. Die Frage spitzt sich zu auf τιτοῦσι oder

γεννῶνται. Die Doppelung ist auch im Ath völlig sichtbar, in welchem

die Glieder mit Umstellung so erscheinen: Die Kinder dieser

Welt verheiraten und werden verheiratet, zeugen und

werden gezeugt. Es liegt verschiedene Einordnung der Doppelung vor.

Hiernach ist mit Beseitigung der Doppelung Vs. 34 so herzustellen:

οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου τίττουσι? — γεννῶσι? — καὶ γεννῶνται, οἱ δὲ

καταβιβασθέντες τοῦ αἵματος ἐκείνου [καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν?] . .

wie aber lautet der Schluss? Und ist nicht auch dies eine Doppelung?

Syrsin hat οὐ γὰρ οὐδὲ ἀποθανεῖν δύνανται, und das schliesst

richtig den Gedanken ab. Man könnte zwar meinen, dass in ihm

einige Worte durch Ähnlichkeit ausgefallen sind, wenn man den

Somit daneben hält aber diese Vermutung ist nicht nötig und

Syrrett daneben halt, aber diese Vermutung ist nicht richtig und
lässt zu verwirren. Die Texte stehen so:

darum zu vermeiden. Die Texte stehen so:

Syret

אברהם הכהן

¹ Cureton hat hier beget and are begotten, Frau Smith Lewis beget and go on begetting übersetzt, beide unzutreffend, **ih** geht auf das Weib, **ihok** auf den Mann, richtig ist zu übersetzen bear and beget children.

Syrert = non viri ducunt uxores et etiam non mulieres fiunt viris,
etiam non mori possunt

Syrsin non mulieres fiunt viris, etiam non mori possunt.

Hier zeigt sich bei genauer Erwägung, dass der Syrert unrein ist, und das ergibt sich aus dem **ܠܠܐܢܐ** = et etiam non bei der Erwähnung der Weiberehe, neben dem einfachen **ܠܠܐܢ** = etiam non bei der Negierung der Sterbensmöglichkeit, denn richtig müsste gesagt sein: Männer nehmen nicht Weiber und Weiber nicht (**ܠܠܐܢ**) Männer — auch können sie nicht sterben, das **ܠܠܐܢܐ** et etiam non vor dem einfachen **ܠܠܐܢ** etiam non ist ungeschickt. Es genügt zu sagen: da werden die Weiber nicht Männern, d. h. die Ehe hört auf, auch können sie nicht sterben, — dass die Männer nicht Weiber nehmen, das zu sagen ist überflüssig. Nicht ist Syrsin defect, sondern Syrert ist mechanisch completiert. Noch weiter geht die Bearbeitung in Pesch, wo durch **ܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܝܢ ܠܠܐܢ** das griechische οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται hinein kommt, welches mit dem ἔτι seinen dogmatischen Charakter auch den Tauben in das Ohr schreit. Denn dies ἔτι bedeutet, dass sie nach der Auferstehung nicht noch einmal sterben können, d. h. dass sie den zweiten Tod nicht sterben können, lehnt also die jüdische Lehre vom zweiten Tode ab. Aber diese Ablehnung trifft auf Widerspruch, der zweite Tod an sich soll nicht geleugnet, wohl aber die, welche Söhne der Auferstehung genannt werden, ausgeschlossen seien, und so wird δύνανται in μέλλουσι verwandelt, οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι μέλλουσι Da e, Philox am Rande, aber nicht d, wo possunt geboten ist. Abgesehen nun von dem allgemeinen Grunde, dass die jüngste syrische Form in ihrer Anähnlichung an die Griechen als eine Umarbeitung des Syrsin hier wie sonst anzusehen ist, so ist auch das γὰρ sinnlos. Die Ehelosigkeit — dem Orientalen doppelt sonderbar — kann nicht dadurch begründet werden, dass sie nicht sterben können. Um den Platzmangel bei fortdauernder Vermehrung sollte sich kein Exeget den Kopf zerbrechen. Und eben darum ist γὰρ verkehrt, wie ἔτι dogmatisch-polemisch ist. Eine Begründung tritt erst mit ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως ὄντες (so im Syrsin) ein, und da hat sie dann Syrsin auch richtig ausgedrückt: Weil die Söhne der Auferstehung engelgleich sind, so giebt es für sie weder Zeugung noch Tod. Syrsin hat nicht τῷ θεῷ D und nicht υἱοὶ εἰσι θεοῦ τῆς ἀν., in Syrert und Pesch ist das dann eingefügt. Das Verhältnis des Urtextes und der Doppelungen ist also dies:

| | | | |
|--|---|-----------------|-----|
| οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου | $\left\{ \begin{array}{l} \text{γαμοῦσι καὶ γαμίσκονται} \\ \text{τίκτουσι καὶ γεννῶσι, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ} \\ \text{γεννῶνται} \end{array} \right.$ | οὐδὲ γαμίζονται | γὰρ |
| αἰῶνος ἐκείνου [καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν?] | οὐ γαμοῦσι οὐδέ ἀπο- | | |
| | $\left\{ \begin{array}{l} \text{θανεῖν δύνανται ἰσάγγελοι γὰρ εἰσι, υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως ὄντες} \\ \text{τῷ θεῷ καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ} \end{array} \right.$ | | |

Diese Herstellung des Textes nach den Syrern und der innern Logik habe ich ohne Rücksicht auf die Lateiner gemacht, nun vergleiche man Cyprian P. 144: *Filii saeculi hujus generant et generantur, qui autem habuerint dignationem saeculi illius et resurrectionis a mortuis non nubunt*¹ *neque nubuntur neque enim*¹ *incipient mori, aequales enim sunt angelis Dei*¹ *cum sint filii resurrectionis.* Ich setze zu Cyprian noch e, welcher derselben Textklasse angehört: *filii saeculi hujus generant et generantur, qui autem dignationem fuerint saeculi illius habituri in resurrectione a mortuis (wie dogmatisch!) neque nubentur. neque enim incipient mori, aequalis enim sunt angelis di. cum sint filii resurrectionis.* Seine Auslassung von *non nubunt* ist, wie *neque nubentur* zeigt, nur ein Schreibversehen.

Dazu vergleiche man die in sich ungleichen und doch verwandten lat. Texte in ciq Rehd ff² *Filii hujus saeculi generant et generantur* (qi ff² umgekehrt *generantur et generant*), *at hi (i hi autem) qui digni habentur saeculi illius (q hujus) in (qi Rehd ff² et) resurrectione (qi resurrectionis ff² nes) mortuorum (qi Rehd ff² ex mortuis) neque nubunt (q bent, ff² add: neque nubuntur) neque ducunt (q ducent) uxores [aus Hieron] neque enim moriuntur (qi ff² Rehd entur) nam sunt similes angelis dei (q om dei und setzt zu: *et filii sunt di*) quia resurrectionis filii sunt.*

— Das *morientur* (*a morituri sunt*) bringt ἀποθανεῖν μέλλουσι D in das Lateinische hinüber. Der Leser sieht diese bilden eine Textklasse in zwei Unterabteilungen, welche von Cyprian und e abweicht und ihm doch nahe steht, wogegen Aur Amiat. f den von Hieronymus mit Streichung von *generant et generantur* hergestellten, den jungen Griechen nachgebildeten Text zeigen, der so lautet: *Filii saeculi hujus nubunt et traduntur ad nuptias, illi autem (Aur vero) qui digni habebuntur (! wie dogmatisch korrekt! — Aur habentur) saeculo illo et (Aur in statt et) resurrectione ex mortuis neque nubunt neque ducunt uxores, neque enim ultra (γὰρ ἔτι) mori poterunt (Aur rint), aequales enim angelis sunt et filii sunt dei, cum sint filii resurrectionis.* Dieser Text lag dem Memph, dem Arm und schon Ulf vor, war also um circa 350 fertig.² Diese lateinische Entwicklung ist eine Parallele zur syrischen, ob aber γεννωσι καὶ γεννῶνται mit den Lateinern oder τίττουσι καὶ γεννῶσι das Original war, das bleibt unsicher, doch fällt für τίττειν der sonderbare Text von d in's Gewicht, der für *generant et generantur* den Ausdruck *pariuntur et*

¹ Das ist von Frauen gesagt, stimmt also genau mit Syrsin. Das folgende *neque nubuntur* gehört schon der Erweiterung an, die Syrert hat aber in Umstellung. — Das *enim* ist Erweiterung — das *Dei* secundär.

² Hier darf ich auch das Aphraates gedenken, in welchem P. 429 das οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ὀντανται erscheint und ausgedrückt ist: *sicut angeli coelestes, (in Cod A aber sicut angeli Dei) et filii Dei.* Er hat also die oben ausgeschiedenen Erweiterungen. Auch Syrert mit *quid dignantur accipere saeculum illum* ist erweitert.

pariunt hat, der nur aus τίτω herzuleiten ist. Blass folgt D mit μέλλουσι und ἔτι, aber es ist ein Irrlicht. — Lukas entwickelt den Zustand der Auferstandenen (1 Cor 15, 53) als engelgleich schärfer als Matth und Mrc. — Der Beweis für die Unsterblichkeit ist Matth P. 304 gewürdigt. Lukas nennt die Art, in der Moses geschrieben hat, ein μὴνύειν = ⲙⲏⲛⲩⲙⲉⲓⲛ, d. i. ängstlich Gesagtes enthüllen im Gegensatz zum σεμνοῦν oder σεμνῶς λέγειν, und erweist sich dadurch eingeweiht in die zur Zeit übliche Theorie der Allegorie.

Vs. 41—47 Wie sagen die Schriftgelehrten über den Messias = πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς, sehr auffallend, wenn unmittelbar vorausgeht: Sprechen zu ihm Leute von den Schriftgelehrten, denn danach erwartet man wie Matth 22, 42: Wie sagt ihr über den Messias. Aber auch dabei ist die Verbindung ungenügend. Die Lesart die Schriftgelehrten ⲙⲏⲛⲩⲙⲉⲓⲛ haben Syrsin Syrert Pesch und die Ferrargruppe 13. 69. 124. 346 nebst 258, dazu ein Mspt des Memph (Δ1) am Rande, — daneben steht aber λέγουσίν τινες in AKMΠ al 20, und in Philox ist das sub asterisco nachgetragen. — Die übrigen Zeugen haben weder γραμματεῖς noch τινες, und ich erachte das als durchaus nicht gleichgültig, es ist vielmehr hochwichtig, diese Varianten eröffnen einen Blick in die Schichtungsverhältnisse der synoptischen Literatur. Vgl. Holsten Synpt Evv P. 96.

Lukas hat die Frage nach dem höchsten Gebote aus dem sonst dem Matth 22, 15—23, 2 und Mrk 12, 13—40 parallelen Stücke 20, 20—47 ausgeschaltet und nach 10, 25—28 versetzt, und dort nach Analogie von Matth 19, 16, Mrc 10, 17 eingeleitet, — obwohl er die Erzählung von Matth 19, 16, Mrc 10, 17 noch einmal vollständig in 18, 18 hat. Durch diese Auslassung rücken aneinander Luk 20, 40 = Matth 22, 33 und Luk 20, 41 = Matth 22, 41, 42, so dass Lukas das übergeht, was jetzt bei Matth 22, 34—40 gelesen wird.

Diesem Stück des Matth entspricht dann Mrc 12, 28—31. Daneben ist Mrc noch erweitert durch 12, 32—34, wo der Schluss lautet καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι, was bei Matth erst hinter der David-Messiasfrage erscheint, wo 22, 46 die Schlussbemerkung οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι steht. Dieser Abschluss liegt in allen dreien vor, in Matth 22, 46 nach der David-Messiasfrage — in Mrc nach der vorangehenden Frage nach dem höchsten Gebote 12, 34, in Luk 20, 40 mit Ausschluss der letzteren nach der Sadduzäerfrage.

Es ist hier mit aller Energie zu betonen, dass die Sadduzäerfrage und Verhandlung in allen drei Formen ihres eigentlichen Kernes beraubt ist, da sie allgemein als Frage nach der Auferstehung gefasst ist, nicht aber als Frage, ob die Auferstehung aus der Thora beweisbar ist. Das ist zu Matth P. 304 klar nachgewiesen. Somit

haben alle drei Evangelien die spezifisch jüdische Streitfrage fallen lassen, sie sind hier der Urzeit entfremdet. Andererseits lassen alle drei gemeinsam nach der David-Messiasfrage die Kritik der Schriftgelehrten und Pharisäer folgen Matth 23, 1 = Mrc 12, 38 = Luk 20, 45, und hier sieht Jedermann, dass die beiden letzteren diese grosse Rede in völlig verschumpfter Form auf zwei Verse reduciert haben, während sie Matth in voller Ausdehnung bietet. Das erklärt sich nur daraus, dass das innerjüdische Unwesen für Mrc und Luk keine Bedeutung mehr hatte, dass es für sie und ihre christliche Gesellschaft abgestorben war. Damit wird die Lage ihrer Textform unjüdisch, palästinafremd, und damit für dies Stück jünger als Matth.

Betrachtet man Matth in sich, so ist seine Darstellung von wunderbarer Gewalt und innerer historischer Wahrheit, er giebt die Schlüsselausinandersetzung Jesu' mit dem Judentum, über das er hinweggewachsen war, in lapidaren Zügen wieder. Aber durch den unglücklichen Aufputz des Einzugs Jesu' in Jerusalem als den eines Messias Königs nach Norm von Zach 9, 9, welcher nach Joh 12, 16 als ganz secundär abgetrennt werden muss, und dessen Unrichtigkeit allein schon aus der ganz verkehrten Topographie von Betanien und Betpagge hervorgeht, ist Matthäus gegenwärtig entstellt. Ignoriert man diese, aus der Theorie, dass Jesu' sich als Judenmessias erklärt habe, hervorgewachsene Entstellung, so ergibt sich folgendes Bild: Jesu' verkündigt allen messianischen Velleitäten gegenüber, dass er in Jerusalem nicht herrschen sondern sterben werde 20, 17, aber selbst seine nächsten Jünger verstehen ihn nicht 20, 26. — Sein Weg führt über Jeriho und Betanien an das Weichbild Jerusalems, welches Betpagge war, und in der Stadt erregt die Ankunft des berühmten Propheten — nicht Messias! — Jesu von Naşara in Galiläa ungeheures Aufsehen 21, 10, 46. Auf dem Tempelberge angelangt, — den man notwendiger Weise passieren muss, wenn man vom Ölberge kommt und ihn nicht besonders umgeht, — sieht und verurteilt er das priesterliche Geschäftstreiben mit seiner Agiotage, und damit das herrschende System. Dass er, der eine Mann mit etlichen Genossen die von priesterlicher Polizei gedeckten Händler ausgetrieben habe, kann nur spätere grobe Einkleidung des Gedankens sein, — wäre es eine Thatsache, so fiel es unter den Begriff eines Strassenkrawalles. Jesu' dachte an die Sauerteigwirkung der Belehrung, sollte er da wie ein Zelot gehandelt haben mit sicherer Aussicht auf einen Misserfolg?

Er hat seine Wohnstätte in Betanien — die Chronologie nach Markus und Johannes siehe Matth P. 375 — bei seinen täglichen Besuchen im Tempel erfolgt die theoretische Auseinandersetzung mit den jüdischen Parteien, die sein Recht anfechten, das wie das Recht

des Johannes auf dem Geiste beruht, der Wahrheit entstammt und vom Himmel ist. So kämpft er gegen Blindheit, Stumpfsinn und bösen Willen, welche mit tödtlicher Satire die Geschichte von den zwei Söhnen abmalt. 21, 23–32.

Dies Treiben verwirkt für die Juden das Reich,¹ und dass Jesu' das Vs. 43 offen ausspricht, das entflammt den Zorn der hochmögenden in Israel — ἀρχιερεῖς — gerade so wie den der pharisäischen Partei 21, 45, und wenn man diese ganze Sachlage fest im Auge behält, so erkennt man, wie verlogen die jüdische Anklage gegen ihn ist, er wolle als jüdischer Zelot gegen die bestehende Römerherrschaft auftreten [Luk 23, 2] und sich zum Judenkönig machen. Man sieht auch, dass σὺ λέγεις 27, 11 alles andere bedeuten kann, aber sicherlich nicht Ja². Das Gleichnis vom Hochzeitsmale unter dessen Bilde sich die Juden die letzte Erlösung Israels vorstellten [Targum zum Hohenliede], mündet ebenfalls in eine Verwerfung jedes jüdischen realen Vorzuges im Himmelreiche aus, — Alle werden berufen (πάντας ὅσους εἶπον 22, 10), es kommt aber auf das hochzeitliche Kleid an.

Nachdem dies festgestellt ist, und der Bruch mit dem Judentum absolut geworden ist, folgen die Fallen und Versuchungsfragen, und zwar zuerst die politische seitens der Herodianer über den Census, mit der ein Anklagepunkt, irgend welcher Art gesucht wird. Vgl. zu Matth P 301. Auf Grund der Leugnung jüdischer Praerogativen erfolgt dafür aber die Anerkennung der weltlichen Gewalt. Ist das politisch, so wirkt die Sadduzäerfrage über das Fortleben nach dem Tode 22, 23 religiös, übrigens im Sinne des geklärten Judaismus Matth P. 305, der sich mit manchen griechisch-römischen Auslassungen deckt, wie sie vom Phaedo an bis zu Seneca nachweisbar sind.³ Die Summe aber des religiösen Denkens und Empfindens zieht sofort die Erklärung über das höchste Gebot 22, 34, die alles Specificische im Judentume aufhebt. Diese Erklärung wird den Pharisäern! gegenüberausgesprochen. Sie, die Sadduzäer und die Politiker (Herodianer)

¹ Dass hier der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ zweiter Hand ist, und nicht echt sein kann ist zu Matth P. 298 angemerkt.

² Hier hat es Mrc 15, 2 ruhig stehen lassen, der es 14, 62 willkürlich ändert, weil für ihn ὁ χριστός eine andere Bedeutung gewonnen hat, als die, welche ihm der Hohepriester und der die historische Lage festhaltende Matthäus zuerkannte.

³ Vgl. Zeller Geschichte der griechischen Philosophie III, 1, P. 203 und dazu Seneca Epist 36, 10: Mors . . . intermittit vitam, non eripit: veniet iterum qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. Und 102, 28 wo das Licht des Jenseits geschildert und daran die Folgerung gehängt wird: Haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Auch an Ciceros Somnium Scipionis ist zu erinnern, von Lucians und Plutarchs Schilderungen des Lebens der Abgeschiedenen ganz zu geschweigen. Rohde Psyche II 320, 326, 384.

sind so abgeführt, und nun greift Jeſu' selbst an Vs. 41, und zwar nicht die Phariſäer, ſondern ſpeciell die Schriftgelehrten, wie ſich weiter unten ergeben wird, welchen er den innern Widerspruch ihrer Meſſiasbehauptung vor die Seele führt, in dem er ihnen die Haltloſigkeit ihrer Exegeſe, — die Lücke im Systeme — beweist. Der Stoß richtet ſich gegen die dogmatiſche Theorie. Dieſe Gesamtabrechnung mit dem Judentum ſchlieſst dann 22, 46 die das Ergebnis zuſammenfaſſende Schlussbemerkung: „Von jenem Tage an wagte ihm keiner mehr Fragen zu ſtellen,“ und als Sieger im theoretischen Streite legt Jeſu' die ſittliche Haltloſigkeit der phariſäiſchen Theorie und Praxis, ihre gewalttätige Anmaſſung der Schlüssel des Himmelreiches dar 23, 1 um daran die Verkündigung des baldigen Endes dieſer ganzen phariſäiſch-sadduzäiſchen Herrlichkeit zu ſchließen.¹ Darnach bleibt dem Judentum Nichts übrig als ſich Jeſu' mit List oder Gewalt zu entledigen. Da Pilatus keine Beihülfe leiſtete, wie Syrsin den Verlauf darſtellt, ſo kam es zur Gewalt. Das tritt dann 26, 3—5 heraus.

Dieſer groſszügigen Darſtellung gegenüber ſchrumpft nun ſchon die des Markus erheblich zuſammen, denn

1, läſst er die Tempelreinigung nicht beim erſten Betreten nach der Ankunft Jeſu' vollzogen werden. Statt dieſen Ausdruck für den inneren Eifer Jeſu' zu faſſen, den Matth bietet, läſst er Jeſu' am erſten Tage, wie einen Touriſten, „ſich Alles beſehen“ und dann nach Betanien wandern. 11, 11. Das iſt kleinbürgerlich reflectiert! Erſt wird die Lokalität angeſehen, dann gehandelt.

2, zerlegt Markus die Geſchichte von der Verfluchung des Feigenbaumes, indem er das Momentane der Glaubenswirkung limitiert und dem Feigenbaum einen Tag Zeit läſst zu vertrocknen, 11, 12, 20. Das iſt eine ſtarke Abkühlung, und der der Bergpredigt entlehnte Zuſatz 12, 25 = Matth 5, 23; 6, 14, 15 bildet die Erzählung in ein Lehrſtück über das Verhalten beim Gebete um. Daſs hier wirklich direkt Matthäus in der Form, welche er zur Zeit der Herſtellung des Markus hatte (alſo nicht in der jetzt vorliegenden) benutzt iſt, zeigt die Formel $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \upsilon\mu\omega\nu\ \delta\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$, die dem Markus fremd iſt. Man muſs aber dabei noch die Möglichkeit offen halten daſs der Zuſatz von einem Überarbeiter Holſten Syn Ev 90 iſt.

3, Mrc bringt ſchon 11, 18, 19 die Bemerkung, daſs die Hohenprieſter Jeſu' tödten wollten. Damit iſt 12, 12 = Matth 21, 45, Luk 20, 19 zu Unrecht vorweg genommen, denn erſt nach der Wein-

¹ Es iſt an ſeiner Stelle in der Erklärung des Matth gezeigt, welche Stücke im Cap 23 und 24 der urſprünglichen Composition nicht angehören. An die Verkündigung der Zerstörung hängen ſich die parabolischen Mahnungen über das Verhalten der Gläubigen die z. T. ſchon auf die verfaſſte kirchliche Geſamtheit 24, 42; 25, 14 Bezug nehmen und daher jung ſind. Vgl. Matth P. 361. 364.

bergsparebel ist es seiner innersten Natur nach motiviert. — Lukas 19, 47 macht das mit, er hängt also hier von Mrc ab.

4 Markus lässt die Pharisäerrede aus Matth 23 so gut wie ganz aus, fand sie aber da vor, wo wir sie jetzt im Matth lesen. Er streicht, weil ihm das historische Judentum der Zeit Jesu' fern liegt. Nicht Matth ist erweitert, sondern Mrc hat das für ihn Unzeitgemässe oder in seinen Gemeinen Unnütze weggelassen, Lukas macht das mit. Bei Matth spricht Jesu' den Umständen der Erzählung angemessen zu den jüdischen Volkshaufen und den Jüngern, — bei Mrc wird daraus eine διδαχὴ αὐτοῦ — bei Lukas eine Rede an seine Jünger, bei der das Volk — λαός, also das jüdische Volk — zuhört. Übrigens wandelt Lukas das anakolutische οἱ κατεσθίνοντες von Mrc 12, 40 in das gelenkere οἱ κατεσθίουσι um. Eine διδαχὴ macht Mrc 12, 35 auch aus der Messiasfrage.

5, schiebt Mrc 12, 41—44 die Geschichte von der ihre Gabe bringenden Witwe ein, die mit der Schlussabrechnung mit dem Judentum Nichts zu thun hat. Lukas macht 21, 1—4 das mit. Neuere fragen, warum das Stück nicht im Matth steht. Die Antwort ist einfach, weil sie völlig aus dem Plane des Matth herausfällt. Was hat dies mit Jesu' Absage an das Judentum zu schaffen? Gar Nichts: Holsten hat richtig gesehen, dass es eine Contrastscene ist, die ihren Schatten auf die die Häuser der Wittwen fressenden Pharisäer wirft, und darum nur im Zusammenhange des Mrc und Lukas eine Stelle habe.

6, den scharf markierten Schluss der Streitreten Matth 22, 46 lässt Mrc 12, 37 fallen und zerstört damit die Disposition des dramatischen Aufbaus. Noch schlimmer ist es dass er die Worte: Niemand wagte weiter ihn zu fragen nach 12, 34 versetzt und die Frage nach dem höchsten Gebote durch die im Matth nicht vorhandene zustimmende Antwort des Schriftgelehrten benutzt, um eine freundliche Übereinstimmung zwischen Jesu' und den Schriftgelehrten zu construieren, „der nicht fern von der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist.“ Man beachte die Markusterminologie. Nichts kann man mit der Tendenz der Originalcomposition der Urerzählung von Jesu' Absage an das Judentum mit seinem Pharisäismus schärfer contrastieren als diese Irenik. Lukas hat die Geschichte gekannt und in einer Umbildung nach 10, 25 versetzt, aber die Irenik hat er nicht darin vorgefunden, denn der Gesetzeslehrer weiss bei Lukas Nichts von der wahren Nächstenliebe und giebt die Veranlassung für die Erzählung vom barmherzigen Samariter. Holsten hat die ganze Weite des dogmatischen Unterschiedes zwischen den drei Evangelisten erkannt und betont, und sie besteht auch für den, der Markus nicht als Pauliner, Lukas nicht als paulinisierten Unionisten und Matthäus nicht als petrinischen Judenchristen aufzufassen vermag, wie Holsten formuliert.

Dies Alles lehrt, dass im Markus der kunstgerechte Aufbau der grossen Peripetie im Leben Jeſu', den Matthäus in seiner Gliederung zeigt, aufgegeben ist. An der Stelle der principiellen Abrechnung und Balanceaufstellung für das Judentum tritt eine matte Irenik.

Sehen wir Lukas Aufbau an, so hat er

1. mit Markus die rationale Reduktion der herbeigeholten zwei Reittiere auf eines, da sie den Sinn des Füllens missverstehend es zu einem messianischen Tiere machen, auf dem noch Niemand geritten ist. Vgl. P. 372 ff.

2. In den Messiasinzug setzt er 19, 41 die Klage Jeſu' über den Untergang Jerusalems, ein Äquivalent von Matth 23, 37, das zu früh steht, und zugleich auch eine *Contradictio in adjecto* ist, denn der Messias soll König von Jerusalem werden, dessen Untergang hier verkündigt wird. Da klaffen die beiden Messiasbegriffe auseinander, der echt jüdische und der im Urchristentum modifizierte neuere.

3. Die Selbstdeclaration Jeſu' über seine Messias Eigenschaft, welche im Matth und sogar im Mark fehlt, wird im Lukas 19, 39—40 ausdrücklich gegeben. Das Stück scheint eine Parallele oder Umbildung von Matth 21, 14—16 zu sein, die im Lukas an eine anscheinend passendere Stelle gesetzt ist, da unmittelbar nach der Tempelreinigung die Heilungen und das Hosannarufen der Kinder nicht recht passen. Denn bei der Tempelreinigung wird nicht gesagt, dass sie die Hohenpriester und Schriftgelehrten irgend wie afficiert habe, während die Heilungen und das Kindergeschrei sie erzürnten. Man lese Matth 21, 12—16 und man wird diese Seltsamkeit empfinden.

4. In der Schilderung der Tempelreinigung bleibt Lukas bei der Ordnung des Matth, er verlegt sie unmittelbar nach dem Einzuge. Sehen wir ihn hier oft mit Mark enig, so steht er ihm doch unabhängig gegenüber, d. h. er kennt und benutzt ihn, aber frei und zwanglos. So gleich in Luk 19, 47 = Mrc 11, 18. Vgl. oben No. 3.

5. Steht hier im Luk und Mark die Bemerkung, dass die Hohenpriester Jeſu' tödten wollten zu früh, — so gehen doch Luk 20, 19, Mark 12, 12 mit Matth 21, 46 parallel und hier steht die Bemerkung richtig.

6. Von 20, 1—45 = Mrc 11, 27—12, 38 an gehen Luk und Mark ganz parallel mit dem Matth 21, 23—23, 1, aber beide übergehen die Parabel von den zwei Söhnen Matth 21, 28 und die vom Hochzeitsmale, zu dem die Gäste von den Hecken und Strassen geholt werden Matth 22, 1. Lukas übergeht dann auch noch die Frage nach dem höchsten Gebote, die Markus hat. Es ist P. 390 Nro. 6 darauf aufmerksam gemacht, dass Mark hier einen irenischen Zusatz macht,

der die Auseinandersetzung mit dem Judentum abstumpft, Lukas aber den Text zwar gekannt, aber nach 10, 25 versetzt hat.

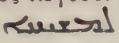

7. Weder Lukas noch Markus zeigen ein Verständniss dafür, dass die Messias-Davidfrage die Spitze der ganzen Auseinandersetzung bildet, dass hinter ihr die Negierung der jüdischen Messiasdogmatik der Zeit liegt. Darum lassen sie den Satz fallen, dass von da an Niemand mehr Jesu' zu fragen wagte, den sie doch beide kennen. Denn Mrc bringt ihn nach der Frage vom höchsten Gebote — die Lukas weglässt, — Lukas nach der Sadduzäerfrage die jener vorangeht.

8. Die formale Umbildung, dass Matth 22, 51 Jesu' die Pharisäer fragt, wessen Sohn der Messias sei, in Luk 20, 41 und Mrc 12, 35 aber Jesu' das Messias-Davids-Dogma selbst vorträgt, nimmt der Verhandlung den Charakter der Disputation, die im Matth so geführt ist, dass die Gegner im Matth den Streitpunkt selbst bringen müssen, gegen den Jesu' einen Einwand erhebt, hebräisch קשה in den jüdischen Disputationen. Hier liegt das Originale bei Matth. — Mrc macht die hier sonderbare Bemerkung, der grosse Haufe habe ihm gern zugehört, die Lukas kassiert, so dass bei ihm die Situation nicht zu Ende geführt wird, was nur Matth thut. Sonderbar aber nenne ich die Bemerkung bei Markus, weil die Negierung des David-Messias auch dem Haufen nicht gefallen haben dürfte, der kurz vorher den Einzug begleitet hatte. So bliebe nur die Allgemeinheit übrig, die Leute hätten Jesu' gern zugehört, seine Disputationen hätten sie interessiert oder gut unterhalten, was eine Billigung noch lange nicht einschliesst. Was soll das aber hier? So ist diese Markusbemerkung nur ein Scheinabschluss, das richtige liegt im Matth. Vgl. Holsten die synopt. Evgl. Heidelberg 1885 P. 96.

Nach alle dem kann ich nur urteilen, dass der Originalaufbau der ganzen Entwicklung vom Einzuge bis zur Gefangennahme im Matth vorliegt, der die Zeitlage und die Parteiverhältnisse erkennen lässt, und darum die Pharisäer Cap 23 eingehend behandelt, dass Markus ihm folgt, Lukas aber der letzte ist. Das schliesst jedoch nicht aus, dass in einzelnen Textformen Matth alteriert ist, und dann die ältere Gestalt im Mrc oder Lukas vorliegt.

Vergleicht man Mrc 12, 35—40 genau mit Luk 20, 41—47 so erkennt man, dass der letztere ganz auf Mrc ruht. Mrc 12, 37 ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως wird Luk 20, 45 zu ἀκούοντος παντὸς τοῦ λαοῦ und der Nachsatz Mrc 12, 40 = Luk 20, 47 οὗτοι λήψονται περισσώτερον κρίμα (nach Matth 6, 2, 5, 16) ist beiden gemeinsam, Mrc und Lukas repräsentieren eine primär identische Darstellung, der eine andere, die des Matthäus, parallel steht.

Davon haben wir für Luk 20, 41 Gebrauch zu machen, wo Syrsin

sagt: Wie sagen die Schriftgelehrten, was in Syrcr und Pesch beibehalten ist. Dieses πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς zeigt auch die Ferrargruppe 13. 69. 124. 346. 258 und der Perser der Polyglotte. Die verbreitete Annahme, dies οἱ γραμματεῖς sei aus Markus zugesetzt, trifft nicht zu, es ist im Lukas nicht zugesetzt — dazu lag kein Grund vor — sondern gestrichen, und das hatte seinen Grund. Denn Luk 20, 39 antworten τινὲς τῶν γραμματέων: Meister du hast gut geantwortet, ⁴⁰sie wagten dann nicht weiter ihn zu fragen,⁴¹ da sprach er zu ihnen: Wie sagen — die Schriftgelehrten, — das aber passt nicht, es hätte heissen müssen: Wie sagt ihr. Da wurde denn οἱ γραμματεῖς gestrichen, aber die dritte Person λέγουσιν hat nun kein Subjekt. Mit „man“ darf man nicht übersetzen, es soll nicht M. tout le monde getroffen werden, sondern die Schriftgelehrten selbst in ihrer höchst eigenen Theorie. Diesem fühlbaren Mangel soll das alberne πῶς λέγουσιν τινες in AKM al, das in der Philox dann unter Asteriscus  *  nachgetragen ist, einigermassen aufhelfen, aber der Korrekturversuch ist so kindlich, dass er den Defekt der Stelle nur noch besser beleuchtet. Das Einschreiben von οἱ γραμματεῖς war in keiner Weise indiciert, wenn es also in den Syrern und der Ferrargruppe steht, so ist es original, — nicht Nachtrag aus Markus. Im Mrc ist die ganze Scene vom Vorangehenden getrennt, was mit seiner irenischen Tendenz 12, 34 zusammenhängt, die eine so gründliche theoretische Abführung, nachdem eben ein Schriftgelehrter belobt ist, nicht gebrauchen konnte. Eine vermittelnde Tendenz hat auch Lukas, aber er legt das Entgegenkommen auf die Seite der Schriftgelehrten, von denen einige sagten διδάσκαλε καλῶς εἶπας, während bei Markus Ješu' dem Schriftgelehrten sagt: οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Die Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten haben wir daneben in zwei Formen:

1, im Matthäus fragt (disputiert ὥρῃ) Ješu' — und die Gegner sind Pharisäer 22, 41, —

2, im Markus und Lukas lehrt oder trägt Ješu' vor. Die Hörer sind bei Mark nicht genannt, bei Lukas 20, 45 ist es πᾶς ὁ λαός, und Gegenstand der Kritik ist die Exegese und die messianische Theorie, welche nicht das Volk, sondern die Schriftgelehrten zu vertreten haben.

Im Matth ist die Situation, im Markus und Lukas der Name der Gegner original. Man setze in Matth 22, 41 aus der andern Darstellung statt συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων aus Mrc Luk ein συνηγμένων δὲ τῶν γραμματέων, und man erhält die Urform und mit ihr den Gesamtaufbau der ältesten Darstellung des theoretischen Abschlusses zwischen Ješu' und dem Judentum. Seine Grundlinien sind diese:

Matth 21, 23 Jeſu' wird von den Auctoritäten (ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι) zur Rede geſetzt, und befragt: Aus welcher Machtvollkommenheit er handele. Er iſt ja von ihnen nicht approbiert. Jeſu' pariert den Angriff mit der Gegenfrage nach der Johanneſtaufe. Daran hängt ſich die Kritik des das Weſen opfernden Formalismus der jüdiſchen Canoniſten in der Geſtalt der Parabel von den beiden Söhnen. Auf dieſe begründet ſich die Verwerfung des Judenreiches der Zukunft in der Weinbergſparabel 21, 33 nebst der dazu gehörigen poſitiven Ergänzung der Berufung der Heiden in der Hochzeitsladung 22, 1—14 von der Matth P. 298 gezeigt iſt, daſſ ſie jetzt nicht mehr rein vorliegt ſondern eine Vermischung zweier Parabeln iſt.

Es folgt 22, 15 der Verſuch, Jeſu' „durch ein Wort zu fangen,“ alſo ihn theoretisch zu compromittieren, woran dann praktiſche Conſequenzen gehängt werden konnten. So erſcheinen nach einander die Herodianer 22, 16 (vgl Matth P. 300), die Sadduzäer, die Phariſäer mit den Fragen nach dem Census, der Auferſtehung, und dem höchſten Gebote, wobei jede Partei mit ihrer centralen Lehre charakteriſiert wird. Dann aber kommen am Schluſſe nicht mehr die Parteien, (alſo 22, 41 die Phariſäer nach dem gegenwärtigen Texte), ſondern die Theoretiker, die γραμματεῖς oder Theologen, — wie aus Mrc und Lukas zu entnehmen iſt — in Frage, und ihnen zerbricht Jeſu' ihre meſſianiſche Theorie in der Hand nach ihren eigenen exegetiſchen Principien. Den Schluſſ bildet 22, 46 der Satz: Sie konnten nicht antworten, und Niemand wagte von da an ihn zu fragen, — Jeſu' theoretischer Sieg war entſchieden. Weil nun zuletzt die Theologen abgefertigt waren, ſetzt die Generalkritik jüdiſchen Weſens 23, 2 mit dem Satze ein: Moſes Stuhl haben die γραμματεῖς — und die Phariſäer — usurpiert, die Theologen gehen voran, von ihnen handelte die Urform darum auch in 22, 41, nachdem vorher 21, 23 nicht die Theologen ſondern nur die kirchlichen Gewalthaber (Hohepriester und Älteste) genannt ſind. Die grundlegenden Theoretiker des Systemes kommen zuletzt an die Reihe. Hier wird die Wurzel des Systemes angefaßt. So iſt alſo das γραμματεῖς bei Markus 12, 35 und im echten Lukas 20, 41 bei Syrsin und ſeinen wenigen Genossen ein wertvoller Rest der Urform, der in Matth 22, 41 durch die Allerweltsphariſäer verdrängt iſt, wodurch der Aufbau der Abrechnung mit dem Judentum verdorben iſt. Liest man in Matth συνηγμένων τῶν γραμματέων ſo hat man das Urſprüngliche, zu dem dann Vs. 46 als echter Schluſſ gehört, der in Mrc und Lukas hin und her geſchoben iſt.

Beide haben nun aber auch die Generalkritik des Judaismus aus Matth 23 gekannt,¹ aus der ſie nur das Stückchen behalten, welches

¹ Markus läßt das Jüdiſche von Matth 23, 8, 9, 13, 15—24 fort, nur das

von dem hochmütigen Ehrgeize und der Habsucht handelt, die durch lange Gebete die Güter der Wittwen sich zu erschleichen weiss. Dieses Stück ist auch auf kirchliche Obere anwendbar Matth P. 361, 362, und daher erhalten, dagegen ist alles specifisch Jüdische übergegangen, wofür nur das die Veranlassung sein kann, dass das specifisch Jüdische den Markus und Lukas nicht (mehr?) interessierte, dass sie ihm räumlich oder zeitlich, oder in beiden Beziehungen fern standen.

Ich sehe in der Behandlung der Pharisäerrede bei Luk und Mark auch den Schlüssel für die Erklärung ihrer Behandlung der Bergpredigt. Markus hat auch von ihr nur „einzelne Worte Jesu' allgemein sittlichen Gehaltes“ (Holsten) aufgenommen, Lukas hat eine besondere Bearbeitung gemacht und darum viel mehr als Markus bewahrt 6, 17—49, dazu auch noch einzelne Dicta verwendet, den eigentlichen Kern aber, die Entwicklung der positiven neuen Prinzipien mit bewusster und durchgeführter Gegensätzlichkeit gegen das Judentum, die sich in der Formel ausdrückt: Den Alten ist gesagt, — ich aber sage euch — diesen Kern haben sie fallen lassen. Für beide ist wie in der Pharisäerrede die gegensätzliche Beziehung auf das Judentum hinfällig geworden; es existiert nicht mehr für sie. Den zeitgenössischen Hintergrund, das Milieu Jesu', haben sie nicht unmittelbar erhalten, beide sind materiell jünger, sie gehören einer späteren Entwicklung an. Für Matth habe ich schon P. 127 gesagt, dass ich in der Bergpredigt keine Spruchsammlung sondern ein wohl disponiertes Ganzes sehe, bei dem grade die Disposition das Grosse ist. Diese Disposition muss das eigenste Werk Jesu' sein, wäre sie ein Werk des Evangelisten, so hätte er Jesu' selbst überboten. Von Einzelheiten merke ich noch an, dass

Vs 46 in den Säulenhallen $\sigma\tau\omicron\lambda\alpha\iota\varsigma$ = ἐν στοαῖς, wie bei Syrsin Syrcrt gelesen wird, während Pesch $\sigma\tau\omicron\lambda\alpha\iota\varsigma$ = ἐν στολαῖς korrigiert hat. Da auch Mrc 12, 38 Syrsin ἐν στοαῖς hat, so liegt eine feste altsyrische Lesart vor, die ich für echt halte. Nicht das Spazieren in schönen Kleidern sondern das Spazieren in den Hallen des Tempelvorhofes nach Analogie der Spaziergänge im athenischen Peripatos Diog Laert 5, 70 ist für die heidenchristlichen Leser bedeutungsvoll. Diese Sopherim sind ihnen wie die Philosophen im Tribon geschildert. Überdem fehlt zu $\sigma\tau\omicron\lambda\alpha\iota\varsigma$ welches nicht ohne weiteres

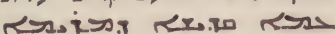
Menschliche Matth 23, 11 = Mrc 10, 43; 9, 35, Matth 23, 25 = Mrc 7, 1—23 hält er, ohne jüdisches Interesse zu haben. Lukas versetzt einen Teil nach 11, 39—51; 13, 34; 14, 11, den wir in der Kritik für Matth 23 P. 324, 328, 332 f mit Erfolg haben verwenden können. Markus hat von alle diesen echtste zeitgenössische Luft veratenden Dingen Nichts! Er steht dem Judentum ganz fern und eben darum kann er nicht das Urevangelium sein. Matthäus ist substantiell vor ihn zu setzen, und wie wir hier gesehen haben, ist er von beiden, von Lukas wie von Mrc als Vorlage benutzt. Mrc 7, 3, 4 erweist sich als Pseudogelehrsamkeit.

die langen Gewänder bezeichnet, ein bezeichnendes Adjectivum. Dass sie in Röcken gehen ist nichts Verwerfliches, — man müsste ein *στολή μεγαλοπρεπής* oder *στολή δόξης* oder ähnliches lesen, wenn der Sinn gut sein sollte, aber gerade das fehlt und wird ohne allen Grund willkürlich ergänzt, woraus folgt, dass die Lesart *στολαῖς* falsch ist. Dann aber ist *στοαῖς* richtig. Ulflas, der hier abbricht, scheint in „weissen Kleidern“ gelesen zu haben. Leider hat er auch Mrc 12, 38 eine Lücke. Der Arm setzt bei Luk *ὑμῶν δὲ δύνει* = in Prachtkleidern, in Mrc aber *ζῶντες ἐν δόξῃ* = ansehnliche Kleider und bezeugt somit, dass ein Adjectiv als nötig empfunden wird. — Der jüdisch fundierte Matthäus hat das nicht, dafür aber die Tephillim und die Schaufäden Matth 23, 5. P. 317. Die Lesart *στοαῖς* ist ein starkes Zeichen für die auf die Hellenenwelt gerichtete Tendenz dieser Evangelisten.

XXI 1—4 Die Scene hat nur im Mrc und Lukas Platz als Contrastscene zur Warnung vor den die Güter der Wittwen fressenden Schriftgelehrten, und ist nach dem Aufbau des Matth unmöglich. Sie dient zur Verherrlichung frommer Armut, Lukas hat den Markus etwas gekürzt, und durch scharfe Betonung von Reich und Arm seiner besonderen Tendenz angepasst, was in Syrsin Syrcrt Pesch Arm Memph durch Voranstellung von *τοὺς πλουσίους* noch besser hervortritt, das in den Griechen, denen die Lateiner folgen wie ein Nachtrag zu spät kommt.

Vs. 1 in den Schatz = *קצו* eigentlich Schatzstätte, *γαζοφυλάκιον*, bedeutet nicht ein Gebäude, sondern eine der Laden mit einer posaunenartig erweiterten Einwürfsöffnung, die *שופרות* = Posaunen hiessen. Sechs solcher „Posaunen“ waren für die freiwilligen Gaben, wie sie hier in Frage kommen, aufgestellt, sieben andere dienten für besonders bestimmte Geschenke wie Holzkauf, Weihrauch, Vogelopfer u. a. m. was hier gleichgültig ist. Die Leute warfen hier ihre freiwilligen Gaben (*נדרה*) in den Kasten. Scheqal. 6, 5. Für Mrc, der *καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου* hat, scheint sich der Begriff eines Schatzhauses = *θησαυρός* bei den Griechen untergeschoben zu haben, was keine Sachkenntnis verrät. Lukas hat das Gegenübersitzen aber nicht, er kürzt, auf bessere Lokalkunde ist daraus schwerlich zu schliessen. Alle die freiwilligen Gaben sind Qorban = *δῶρον*, daher schreibt Syrsin Vs. 4 „unter die Darbringungen = *εἰς τὰ δῶρα* wie *אל* Memph ohne *θεοῦ*, und Syrcrt setzt *קצו* *אל* *אלהים* = warfen sie in die Schatzlade als Qorban, was aus Syrsin zur Verdeutlichung gemacht ist. Pesch setzt dann verkehrter Weise *τοῦ θεοῦ* mit AD al Arm Altlat zu, denn Qorban ist ohne *τοῦ θεοῦ* technisch.

Vs. 5—36 die apocalypticische Rede antwortet auf zwei Fragen,

erstens wann der Tempel zerstört wird, zweitens an welchen Zeichen man erkennt, dass die Zeit da ist. Damit aber ist diese Rede von der des Matthäus als himmelweit verschieden erkannt, denn bei Matth 24, 3 sind drei Fragen und zwar sachlich verschiedene Fragen gestellt, welche lauten: 1. Wann tritt die Tempelzerstörung ein? 2. Was ist das Zeichen der Parusie Jeſu? 3. Was ist das Zeichen des Endes der Welt? Nach der Parusie und dem Weltende wird im Lukas und im Markus ebensowenig gefragt als nach der Zeit der Gründung des messianischen Reiches. Trotzdem soll Jeſu' die Frage der Jünger so beantworten, „dass er die Vorzeichen der Reichserrichtung schildert,“ wie Meyer-Weiss es ausdrückt. Das würde nun aber nichts Anderes sein, als dass er die Frage eigentlich unbeantwortet lässt, sie als ganz nebensächlich ansieht und etwas weit Bedeutenderes erörtert, wonach die Jünger gar nicht gefragt haben. Ist das nun wahr? Hat Jeſu' den Beginn des Messiasreiches und gar das Weltende fixieren wollen und fixiert? Vgl. was Matth P. 354, 359 ff gesagt ist, wo ich die interpolierten jüdisch-apocalyptischen Elemente von den wirklichen Aussagen Jeſu' annähernd zu scheiden versucht habe, indem ich die gestellten Fragen als Maasstab für die Analyse des Textes der Antworten benutzt habe. Dabei ist vorausgesetzt, dass von Haus aus die Antworten den Fragen entsprachen. Für beide Formen der Rede ist aber festzustellen, dass trotz der Benutzung des Ausdrucks Menschensohn ihr Inhalt mit der Verkündigung des Daniel nicht die mindeste Verwandtschaft hat, sondern das genaue Gegenteil von ihr ausdrückt, denn Daniel heisst seine Leser ein messianisches jüdisches Universalreich erwarten, während die Reden der Evangelien das jüdisch-politische Staatswesen, — das von der Religion unabtrennbar ist, — als dem Untergange geweiht bezeichnen. Daniel 7, 11 wird das vierte Tier vernichtet und verbrannt und einem Wesen, das dem Menschen in seiner Erscheinung gleicht,¹ die Herrschaft verliehen, dem alle Völker, Nationen und Sprachen dienen sollen, und dessen Herrschaft kein Ende hat. Dies im Gegensatz zu den durch Bestien charakterisierten Weltreichen durch eine menschliche Erscheinungsform charakterisierte letzte Reich ohne Ende ist Vs. 27 das des עַם קְדִישׁ עֲלִיּוֹן = λαὸς ἅγιος ὑψίστος Sept = ἅγιοι ὑψίστου Theodt =  Pesch = populus Sanctorum Altissimi Hieron — d. h. ist das der Juden. Dies Judenreich verwirft aber Jeſu', nicht dies wird kommen, sondern ein anderes für alle Völker, denn „es wird verkündet werden dieses Evangelium

¹ Das כְּדֹמוֹת בְּנֵי אָדָם נִנֵּעַ עַל-שְׁפָתַי von 7, 13 hat in dem Ausdruck כְּבָר אֱנֹשׁ einen Commentar Dan 10, 16.

in der Welt zum Zeugnis aller Völker, und alsdann wird das Ende kommen“ Matth 24, 14. Der Gegensatz in dem sich Jeſu' gegen das dogmatisch und rechtlich der übrigen Welt gegenüber, die es dereinst von Jahveh geschenkt zu erhalten hoffte, sich vollkommen absperrende Judentum befand, kommt auch Mrc 13, 9 (P. 142) zum Ausdrucke. Seine Anhänger werden dort „dem Volke und der Synagoge“ ebenso wie Königen und Statthaltern übergeben werden zum Zeugnisse sowohl für sie als „für alle Völker.“ Das neue Reich ist ein drittes, es ist nicht heidnisch und hat mit dem Judentum im letzten Princip gebrochen. Statt Jeſu', der nur darum das Judentum brechen konnte, weil er ihm geistig entwachsen war, immer wieder mit Gewalt in das Judentum zurückzuschieben, sollte man vielmehr die Momente accentuieren, welche lehren, dass er universalistisch dachte. Dann darf man ihn aber auch nicht in den Fluten jüdischer Apocalyptik schwimmen lassen, die wir zu Matth 24 von ihm abgewehrt haben. Der radicale Gegensatz gegen das Judentum steht fest, — die Juden selbst haben ihn durch seine Ermordung bezeugt, — und dieser grossen Thatsache gegenüber verschlägt es nicht, dass in der apocalyptisch überarbeiteten Schlussrede des Matth nicht alle fremdartigen Einzelheiten mit absoluter Sicherheit eliminiert werden können, weil die uns unbekannte Urgeschichte des Textes bewegt genug gewesen ist. Das wird gerade durch die Umarbeitung in Mrc und Luk bewiesen, die Matth 10, 17—22 (= Mrc 13, 9—13 = Luk 21, 12—15—19) in diese Rede eingefügt und damit Matth 24, 9 ausgeweitet hat. Denn diese Ausweitung ist eine Folge der von den zwei ersten christlichen Generationen erlittenen Verfolgungen seitens der Juden (Jacobus der Zebedaide Act. 12, 2 und der Bruder des Herren Eus H. E. 2, 23) und der Heiden (Nero), die hier geweisst sein sollten.

Die Grundzüge der Geschichte der Umgestaltung von Jeſu' originaler Rede müssen ungefähr diese gewesen sein: Die Originalform ist einerseits im Matth mit jüdisch apocalyptischen Elementen unpassend, und zwar allmählich durchsetzt worden, so dass Mrc und Lukas noch nicht notwendig alle diese Zutaten in ihrer Zeit vorfanden, die wir jetzt sehen, — andrerseits ist sie in Mrc und Luk mit Matth 10, 17 ff combinirt — wozu endlich drittens noch die Möglichkeit kommt, dass in zweiter Überarbeitung Mrc und Lukas aus dem inzwischen vollständiger apocalyptisch ausgestatteten Matthäus noch weiter gefüllt sind, als sie es von Anfang an waren. Die specifisch apocalyptische Fragestellung des Matthäus nach Jeſu' Parusie und dem Weltende wird von Mrc und Luk desavouiert, sie gehört der Übermalung an, denn aus irgend welchen doctrinären Gründen hier zu streichen hatten diese beiden Evangelisten nicht die mindeste

Ursache, da die Parusie für ihre Zeit völlig fest stand 1 Thess 4, 15, und die Verbindung der Parusie mit dem Weltende für sie grade höchst natürlich gewesen wäre, da sie, — was für Lukas ganz unzweifelhaft — nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben, mit der sie eben darum die Parusie nicht mehr verknüpfen konnten. Man vergleiche nun von dieser Voraussetzung aus die Texte:

Mrc 13, 4 Sage uns, wann dies geschehen wird, und was das Zeichen ist, auf welches hin dies vollendet wird.

Luk 21, 7 Lehrer, wann wird dies geschehen, und was ist das Zeichen, wann dies anfängt zu geschehen?

Matth 24, 3 Sage uns, auf wann wird dies geschehen, und was ist das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt?



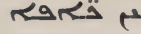





Hier sind nicht Mrc und Luk auf Grund der Erfahrung von der Zerstörung Jerusalems rationalisiert, sondern der in sich selbst unklare Matthäus ist apocalyptisch umgebildet. Vgl. Matth P. 360. Merkzeichen, an denen der Eintritt der Parusie und des Weltendes kenntlich sind, leugnet Paulus 1 Thess 5, 2, er bestätigt Matth 24, 36, Mrc 13, 32 Luk 21, 35 als Ursubstanz der Rede. Was dem widerspricht gehört der Urform nicht an. Die Parabel vom Feigenbaum Matth 24, 32 = Mrc 13, 28 = Luk 21, 29 drückt das Siegel unter diese Wahrheit. Die Frage richtete sich auf das Ende der Tempelherrlichkeit, welche noch vor den Augen der lebenden Generation Matth 24, 34 Mrc 13, 30 Luk 21, 32 eintreten soll, vom Weltende ist ursprünglich nicht die Rede gewesen.

Wir haben Matth P. 359 gefunden, dass Matth 24, 29 —31 zu den secundären eingeschobenen Stücken gehört. Lukas hat nach Vs. 25—28 diesen Einschub schon vorgefunden, ebenso Markus, in beiden ist aber das ὅπως des Syrsin Matth 24, 30 in ὅψονται verwandelt. Der letzte aus Apocal 1, 7 entlehnte Einschub der Worte κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς hat ihnen aber noch nicht vorgelegen. Wir finden hier, wie oben bemerkt, einen Teil der apocalyptischen Einschreibungen in der Matthäusrede zeitlich vor Markus und Lukas, ein anderes Stück aber jünger als sie. Zu diesen jüngeren Stücken gehört auch das selbst in Syrsin Matth 24, 15 nicht anerkannte βδέλυγμα ἐρημώσις, vgl. Matth P. 341 und der Verweis auf Daniel, der in Markus noch nicht eingedrungen ist. Dadurch ist Matth entstellt, das Originale ist dem wesentlichen Sinne nach Luk 21, 20—24 erhalten. Auf wörtliche Herstellung muss man bei dieser Textlage verzichten, es genügt den Gedankengang zu haben. Es wäre eine unbillige Forderung an die Kritik, wenn man hier verlangen wollte, dass sie jede Einzelheit bestimme,¹ die Textgeschichte der Urzeit war höchst verwickelt.

¹ Meyer-Weiss sagt in Betreff der Erwähnung der Belagerung Jerusalems

Wir wenden uns nun zu den Einzelheiten des Textes, der wie der Matthtext genau zu untersuchen ist.

Vs. 5 Lukas ändert die Situation, er lässt Jesu' im Tempelhofe bleiben, wo er die Schatzladen im Auge hatte, die andern lassen ihn auf dem Ölberge sprechen, von wo aus er den Tempel im Auge hatte. Daher erwähnt Lukas die Weihgeschenke (ἀναθήματα), die die andern nicht erwähnen konnten.

Vs. 6 Ihr seht diese Steine statt ταῦτα ἃ θεωρεῖτε sBA Pesch Arm Hieron und darum Aur, oder ταῦτα θεωρεῖτε DL Memph Altlat aceiff²q wie auch Syrcrt  ausdruckt, während Syrsin  bietet. Danach ist  = Steine eine exegetische Glosse in Syrsin und ταῦτα θεωρεῖτε die Lesart der älteren Schicht. Sie wird in Rehd nonne videtis haec als Frage gefasst, wie auch Blass interpungiert hat. Die Frage passt aber nicht zur Situation. — da an ihm =  Syrsin, d. h. am Tempel, in dessen Vorhof Lukas die Rede verlegt. Diesen ungelenten Ausdruck ändert Syrcrt in  = ὡς, Pesch streicht es ganz. Das ὡς des Syrcrt bieten sBL und die Ferrargruppe nebst dem Memph  und Arm , aber die Stellung schwankt, denn Memph hat λίθος ἐπὶ λίθῳ ὡς, der Arm aber ὡς λίθος ἐπὶ λίθῳ. Dann combinirt es sich mit ἐν τοίχῳ in D οὐκ ἀφελήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ ἐν τοίχῳ ὡς, was altlateinisch in ad in der Form in pariete hic erscheint, woraus hic in pariete wird in ciff²q. Dann fehlt es im Rehd, wo nur in parietem steht, während in e blos hic lapis supra lapidem erscheint. Hieronymus streicht endlich beides mit AΔ Pesch Phil., und so hat es Aur, so dass dies die jüngste Stufe ist. Sowohl ὡς als ἐν τοίχῳ sind Erklärungen für ein älteres  = ἐν αὐτῷ, das verständlich gemacht werden soll, ὡς ist aus Matth und steht im arabischen Tatian P. 156 neben ἐν σοι auch 19, 44; ἐν τοίχῳ (artikkellos!) ist separate Glosse. Syrsin scheint original. — Lachm. und Westc-H. edieren λίθος ἐπὶ λίθῳ ὡς Treg und Tisch streichen ὡς, alle aber setzen ταῦτα ἃ θεωρεῖτε. Blass bietet: ταῦτα θεωρεῖτε und λίθος ἐπὶ λίθῳ ἐν τοίχῳ.

Vs. 8 ich bin es, ohne das ὁ χριστός, welches Pesch nachträgt,

Luk 21, 20 mit vollem Rechte: „Man erwäge doch einmal die Ungeheuerlichkeiten, zu denen die Meinung führt, Lukas habe den 21. V. von sich aus hinzugefügt!“ — Hat er ihn also nicht hinzugefügt, dann hat er ihn vorgefunden, und der alterierte Text liegt im Matth und Markus. Tertium non datur. — Wenn Meyer-Weiss aber (Lukas P. 606) in Mark 13, 15 eine Abmahnung von der Flucht findet, so widerspricht das seiner eignen richtigen Erklärung dieser Stelle im Markus P. 219. Hat Lukas diese Worte ausgelassen als grosse Übertreibung? Ebenso denkbar ist, dass sie eingesetzt sind, als das Ganze auf ein Weltgericht bezogen wurde. Die Worte Vs. 22 ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως κτλ. sind eine selbständige Reflexion.

das Syrcrt und Hrs. Memph und Arm aber nicht haben. Es erscheint in der griechischen Minuskel 157 und etlichen Altlateinern. — Das οὖν von μὴ οὖν aus AΔ hat Syrsin und Syrcrt nicht, Pesch hat ܡܢ = δὲ eingestellt, erst Philox zeigt οὖν als ܡܢܢ auf.

Vs. 9 denn es steht bevor, so ܡܢܬܐ alle Syrer ausser Phil und Hrs, der ܡܢܬܐ = πάντως schreibt; auch in der in Hrs fehlenden Parallele Mrc 13, 7, haben sie ܡܢܬܐ, aber nicht Matth 24, 6, wo Syrsin mit Pesch ܡܢܬܐ = δεῖ hatte. Vgl. Matth P. 340. Es lasen also im Lukas Syrsin Syrcrt Pesch μέλλει γὰρ ταῦτα γενέσθαι.

In Phil hat der Text überall ܡܢܬܐ = δεῖ, aber dass Luk 21, 9 das ܡܢܬܐ = μέλλει gut bezeugt war, ergibt sich daraus, dass Phil am Rande ܡܢܬܐ = μέλλει als andere Lesart nachträgt. Es handelt sich um den Unterschied des Decretum absolutum und das blossse Vorauswissen der Entwicklung, die an sich so nicht eine notwendige wäre. — Merkwürdig ist, dass im Memph der Satz γὰρ — πρῶτον fehlt, aber in B (der Lagardischen Catene) erscheint, und dass, wo es nachgetragen ist, wie in P. IV bei Schwarze = O2 bei Horner, das πρῶτον = ܡܡܪܝܢ wenigstens in diesen Mss ausgelassen ist. — In ff²i Rehd fehlt das γὰρ.

Vs. 11 übergehe ich die stylistischen Varianten und bemerke nur, dass Syrsin den Zusatz ܠܒܝܐܝ ܠܐܕܡܐ = et tempestates magnae nicht hat, der im Syrcrt Pesch steht und als ܠܐܕܡܐ in Phil nachgetragen ist. Dies blossse tempestates hat auch Origenes int. III 855 und Altlat cff²iqs Rehd.

Vs. 12 und sie werden euch bringen. So Syrsin Syrcrt und Pesch, — aber Hrs ܡܢܬܐ = und ihr werdet gehen. — Das griech. ἀπαγομένους SBD oder ἀγομένους AΔ fügt sich nur grammatisch, nicht sachlich in den Satz. Cyrill syrisch hat ܡܢܬܐ = und sie führen vor, also auch keinen Accusativ des Passivparticips. Memph mit ܡܢܬܐ und Arm mit ܡܢܬܐ setzen ein ἀπάγοντες und καὶ ἄξουσιν voraus. Die Altlat trennen sich, et ducemini ist Lesart in a, ducentes in cff²iqrō Rehd. Das Griechische ist poliert, wie auch sofort Vs. 14 das οὖν zeigt, das Syrsin Syrcrt nicht haben, — Pesch sagt δὲ, — und das auch in S* und Cyprian I, 333 fehlt. Das ἢ ἀντιστῆν scheint ebenfalls Zusatz, oder es ist reflectierte mit ἢ eingeschobene alternative Lesart für das nicht streng logische ἀντιστῆναι, denn es fehlt in Syrsin Syrcrt Pesch Cypr sowie in a cff²i Rehd, erscheint aber in Hrs als ܡܢܬܐ ܡܢܬܐ und ist in Phil umgestellt ἀντιστῆν ἢ ἀντιστῆναι. Das sind sichere Zeichen für eine Überarbeitung, und Blass hat es mit Recht gestrichen. Charakteristisch ist, dass D nur ἀντιστῆναι hat, d aber dafür contradicere einstellt. Wo bleibt hier SBA? Sie sind gefeilt und schwanken in der Wortstellung ἀντιστῆν ἢ ἀντιστ A, ἀντιστῆν οὐδὲ ἀντιστ. Marcion, ἀντιστῆναι ἢ ἀντιστ. SB!

Vs. 16 Denn es werden euch überliefern. Diesen logisch richtigen Anschluss hat Syrsin mit **ܝܢ** = γάρ und fq mit enim, Syrert und die Memph Mss ΓΜ haben gar keine Partikel, Pesch hat nur δὲ, geht also mit der Ferrargruppe 13. 69. 346 cg^{1.2} Rehd. bis endlich in Phil **ܕܥܕܐ** = δὲ καὶ als letzte Glättung mit dem Sinne von aber sogar auftritt, die in sBAD vorliegt.

Vs. 18 und nicht ein Haar — verloren gehen, von Marcion angeblich weggelassen, ist ein Widerspruch mit dem Töten in Vs. 16, und dadurch könnte die Streichung bei Marcion und das Fehlen in Syrert erklärt werden, denn Hippolytus Antichr 64 und Origenes I 295 nebst Syrsin sind eine starke Instanz für die Echtheit. Da ausserdem Act 27, 34 das Wort als lukanisch erweist, so ist es stilgemäss. Aber schwierig bleibt es. Die Ausdrucksweise des Syrsin **ܕܥܕܐ ܕܥܕܐ** = ein einzelnes Haar von dem Haarwuchs eures Kopfes ist bei Matth 5, 36 syrisch idiomatisch und in Pesch und Phil dem Griechischen durch Streichung von **ܕܥܕܐ** = einzelnes und **ܕܥܕܐ** = von dem Haarwuchse gleichgemacht. Pesch stimmt daher mit Phil. Der Umstand, dass Syrsin die idiomatische Sprachform hat, beweist das Vorhandensein des Verses in seiner Vorlage, die Übersetzung muss der Urstufe des syrischen Textes angehören, die dann richtig Vs. 19 mit γάρ anschloss: Kein Haar wird euch gekrümmt werden, denn durch das Ausharren etc. Dies denn = enim bestätigt c. Hrs mit **ܕܥܕܐ** = καὶ γάρ bezeugt das γάρ ausdrücklich, der Armenier hat καὶ allein mit Rehd. Das γάρ ist von Syrert und Pesch in **ܕܥܕܐ** = δὲ verwandelt, sie stimmen darin mit Memph, während Phil eff²q und die griechisch Masse gar keine Partikel haben. Wer δὲ schreibt kann Vs. 18 nicht gebrauchen, er passt nicht in den Zusammenhang, wer γάρ schreibt bedarf aber dieses Verses. Dem Mangel der Construction ohne jede Partikel hilft i durch den Imperativ ab: Capillus . . . non peribit, in vestra patientia adquirite animas vestras.

Vs. 23 ἐπὶ τῆς γῆς fehlt in Syrsin, ist aber in Syrert und Pesch nachgetragen. Auch wenn es echt wäre, bedeutet es nicht etwa: auf der Erde — sondern nur im Lande Palästina, wie die Parallele τῷ λαῷ τοῦτο beweist.

Vs. 24 gefangen geführt werden nach jeglichem Orte, = **ܕܥܕܐ ܕܥܕܐ** Syrsin, Pesch, d. h. überall hin, im Sinne von: nach allerhand verschiedenen Orten, ist in Syrert nach εἰς πάντα τὰ ἔθνη in **ܕܥܕܐ ܕܥܕܐ** korrigiert, was alle andern Zeugen auch haben. Dagegen hat weiter Syrsin und Syrert: zertreten werden von allen Völkern, wo Pesch mit den übrigen Zeugen nur ὅπου ἔθνων bietet, die in Jerusalem herrschen werden, bis die καιροὶ ἔθνων d. h. die ihnen bestimmte Herrschaftsperiode zu Ende gegangen sein wird.

Damit nähert sich die Rede der Gedankenwelt von Apoc. 11, 2, und hier scheint mir, dass die Übertünchung von Jeſu' wirklicher Rede mit apocalyptischen, ihr von Haus aus gänzlich fremden Elementen so grob ist, dass man sie ablösen kann. Echt ist der Ausdruck: Dies Volk wird vom grossen Zorne überfallen werden, sie werden getötet und in die verschiedensten Gegenden in die Sklaverei geführt. — Übermalung ist es, wenn daraus gemacht ist: sie werden gefangen geführt εἰς τὰ ἔθνη πάντα — so die Zeugen ausser Syrsin und Pesch — und Jerusalem wird von πάντα τὰ ἔθνη — so Syrsin und Syrcrt gegen die übrigen — zertreten werden. Dies zeigt, dass die Einschwärzung des apocalyptischen Elementes bei der Masse vorne (εἰς τὰ ἔθνη πάντα) vorgenommen ist, bei Syrsin und Syrcrt aber hinten πατούμένη ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν. Zu der apocalyptischen Übermalung gehört dann die Fortsetzung, dass Sonne Mond und Sterne u. s. w. in Bewegung geraten, sobald Jerusalem erobert ist, d. h. dass alsdann die Endzeit da ist.

Unter dieser Beleuchtung zeigt sich nun die Wichtigkeit der Variante αἰχμαλωθίζονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα NB LR 124 (Ferrar) Memph a (gentes universa, sic!) gegenüber dem αἰχ. εἰς πάντα τὰ ἔθνη ADΔ al Arm Syrcrt Philx, Euseb HE 3, 7, 5 Theoph 4, 20 denn πάντα ist Wanderwort, d. h. ein verschieden einrangierter Zusatz, der in ADΔ etc. aus seiner auffallenden Stellung herausgenommen ist. Ebenso steht es mit πατούμένη ὑπὸ ἐθνῶν und πάντων τῶν ἐθνῶν; letzteres ist secundär. Jeſu' sagte richtig, Jerusalem wird von Gojim verwüstet, wer daraus ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν machte, der dachte apocalyptisch an ein Weltgericht. Ein solcher konnte von prädestinierten καιροὶ der Heiden sprechen,¹ nach deren Ende die Judenherrschaft wiederkehrt, er konnte an Zeichen am Himmel und auf Erden denken, die das Ende markierten. Jeſu' selbst hat das nicht gethan, denn er sagt, das Ende bestimme der Vater, und Niemand kenne es Matth 24, 36, so dass er selbst sicher nicht in die Lage zu sein meinte oder vorgab es zu sein, dass er die Merkmale des Endes vorausbestimmen konnte. Alles dies ist positiv unecht, Zusatz der ersten Generation nach Jeſu'. Er redete vom Ende Jerusalems, und von weiter Nichts, — darum steht dies deutlich im Lukas, — gerade Lukas wäre am wenigsten in der Lage gewesen, die Rede vom Weltende in eine Verkündigung des Endes von Jerusalem umzubilden, und

¹ Dass in Dd καιροὶ ἐθνῶν fehlt, scheint nicht von kritischer Bedeutung, da das vorhandene ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν sein Vorhandensein voraussetzt. — Andererseits aber könnte das letztere ein Zusatz sein, so dass der ganze Satz fortzudenken wäre. Dann bleibt nur πατούμένη ὑπὸ ἐθνῶν. Καὶ ἔσονται σημεῖα κτλ. Dann wären die Zeiten der Heiden, die erfüllt werden sollen, beseitigt, für die man sonst keine apocalyptische Analogie findet. Der Punkt ist erwägenswert

ἀπορία ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου ἀποψυχόντων ἀνθρώπων und durch προσδοκίας neben φόβου entstellt. Denn et afflictio in terra ist καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχή, da συνοχή Jer 52, 5 wie hier durch ~~καὶ~~ gedeckt wird, dann hat aber ἐθνῶν daneben nichts mehr zu thun, vielmehr ist es mit dem folgenden zu verbinden, weil et relaxatio manuum populorum = ~~καὶ~~ καὶ ~~καὶ~~ ~~καὶ~~ = καὶ ἀπορία ἐθνῶν deckt. Das ersieht man daraus, dass ~~καὶ~~ von Syrcr und Pesch, Philox und Cyrill durch ~~καὶ~~ = ersetzt wird, das ἀπορία bedeutet Jer 8, 21 Hxpl Joh Ephes 258, 299 Land Anecd III 353. Das folgende war dann καὶ ἤχος θαλάσσης καὶ σάλος καὶ ἀποψύξουσιν οἱ ἄνθρωποι, wobei der Übersetzer etymologisch falsch an ψυχὴ statt an ψῦχος gedacht hat. Hieraus ergibt sich für Syrsin diese Vorlage: καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις — καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχή — καὶ ἀπορία ἐθνῶν — καὶ ἤχος θαλάσσης καὶ σάλος — καὶ ἀναψύξουσιν οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ φόβου τῶν ἐπερχομένων (oder Singular) τῇ γῇ oder οἰκουμένη. Diesen Text hat D in der Form καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχή ἐθνῶν καὶ ἀπορία also mit blosser Umstellung, während er sonst die Genetivconstructionen ἡχοῦσης θάλασσης und ἀποψυχόντων ἀνθρώπων und auch die προσδοκία aufweist. — Bakhuyzen findet, dass θαλάσσης der ungehörige Zusatz ist und σάλος auf Erdbeben gehe. Meddel. und Versl. der niederländischen Akademie 1903. P. 223.

Allen diesen apocalyptischen Constructionen ist in der echten Parabel vom Feigenbaume Vs. 29 die Kritik an die Seite gesetzt. Aus ihr ist Ješu' eigene Lehre zu entnehmen vgl. Matth P. 354ff, durch welche all dieser apocalyptische Spuk gebannt wird, wie beim donnernden Eins der Glocke das Gerippe in Goethes Erzählung unten zerschellt. Die Erscheinung des Menschensohnes nach Matth P. 355 gehört der Apocalyptik, die sie dann mit einer Wiederkunft Ješu' auf christlichem Boden identificiert hat, was dem Danielischen Sinne völlig zuwider ist. Diesen hat Euseb in der Theophanie richtig erfasst, darum aber auch Ješu' Himmelfahrt als Erfüllung des Wortes Daniels gefasst und nicht die Unmöglichkeit behauptet, dass der zum Himmel **aufsteigende** Menschensohn, das Symbol des jüdischen Zukunftsreiches, bei Daniel vorbedeuten solle, dass Ješu' vom Himmel **herabkommen** soll.

Vs. 27 und als dann werden sie sehen, also ὄψονται nicht ὄψεσθε wie Syrsin Matth 24, 30 bietet. Ich habe dort P. 347 bemerkt, dass um dieses Ausdrucks in der dritten Person willen, der ganze Satz aus dem Zusammenhange fällt, also Einschub ist. Man hat zu fordern und zu erwarten eine Antwort auf die Frage Vs. 7, die nur auf die Zerstörung des Tempels geht. Aber diese Antwort ist durchsetzt mit Erörterungen über die Zukunft der Ješu' Angehörigen,

(Pseudomessias) Vs. 8 und Verfolgung und Gerichtsverhandlungen Vs. 12—18, und einer kurzen Andeutung über Welterschütterungen vor dem Ende Vs. 10—11, die in Vs. 25—28 fortgeführt werden. Vs. 25 zieht das Verwandte an sich, und so bleibt als Antwort auf die Frage übrig Vs. 8 möglicher Weise, sicher aber Vs. 20—24, wo dann der Ausdruck: zertreten werden von **allen** Völkern übermalt ist. — Daneben steht das rein apocalyptische Stück, das auf die gestellte Frage gar keinen Bezug hat, und jetzt als ein grosser geschichtlicher Irrtum der ältesten Gemeinde durch die That-sachen erwiesen ist. Es besteht aus den Versen 9—11, 25—28. Wie weit Jeſu' seinen Anhängern die Verfolgungen Vs. 12—19 im Voraus angekündigt hat, lässt sich nicht bestimmt ermessen, aber solche Ankündigungen sind durchaus nicht als unmöglich zu betrachten. — Vs. 28 wird mit Vs. 24 in seiner Urgestalt d. h. ohne das ὅπο πάντων τῶν ἐθνῶν ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν höchstens mit ὅπο τῶν ἐθνῶν zusammengehören: Wenn ihr sehet, dass Jerusalem belagert wird, so wisset dass seine Verwüstung nahe gekommen ist. — die in Judäa sollen fliehen und wehe den Schwangern und Säugenden, denn u. s. w. Und Jerusalem wird zertreten, und wenn das beginnt, so schauet auf und hebet eure Häupter, denn damit naht für euch die Erlösung. Überall ist die zweite Person gebraucht. Das Unheil aber gilt τῷ λαῷ τούτῳ, also den Juden Vs. 23, und es ist eine gerechte Strafe, ἐκδίκησις Vs. 22, die die Propheten schon vorausgesagt haben. — Danach können dann freilich die angekündigten Verfolgungen Vs. 12 nur solche durch die Juden sein, da sie vor Jerusalems Zerstörung fallen müssten, nicht einmal die Neros und Domitians dürften ursprünglich gemeint sein, von denen aber doch wiederum die Farbe in Vs. 16 entnommen scheint. Deutlich liegt in Vs. 12—18 wieder eine doppelte Anschauung vor, denn einmal werden die Verfolgten in die Synagogen also den Juden, das andere Mal den ἡγεμόνες, also den Heiden überliefert, einmal heisst es θανατώσουσι ἐξ ὑμῶν, das andere Mal, es werde kein Haar ihres Kopfes verloren gehen. In diesen Gedankengang gehört die Mahnung Vs. 14 keine Verteidigung vorzubereiten, was Matth 10, 18 seine Parallele hat. Die echten Worte Jeſu' sind also nach der Erfahrung präcisiert.

Da auch bei Lukas die Zerstörung Jerusalems mit grossen Welterschütterungen und dem Herabkommen des Menschensohnes verbunden ist, so muss der nach 70 schreibende Evangelist¹ diese

¹ Dies ergibt sich aus der direkten Erklärung des βέλομα ἐρημώσεως als der Umzingelung Jerusalems Vs. 20 = Matth 24, 15, Mrc 13, 14 und der Deutung der θλίψις auf die als Sklaven verkauften Juden Matth 24, 21, sodann aus der

Verbindung schon in seinen Quellen, d. h. diesmal im Matthäus vorgefunden habe. Nach dem Jahre 70 wäre diese Combination nicht mehr zu machen gewesen. So zeugt also Lukas für das hohe Alter der Matthäusrede, oder genauer, dass schon in der ersten Generation nach Jesu' die apocalyptische Interpolation und Umbildung der echten Rede Jesu' gemacht worden ist. Vgl. Matth P. 360. In die echte Rede Jesu' wird gehören, was über die Juden, ihren Tempel und ihre Stadt gesagt ist, was darüber hinaus allgemein apocalyptisch ist gehört der primären Interpolation an, die Matthäus enthält. Aber was ins Besondere bei Lukas auf das Verhältniß der Anhänger Jesu' zu den Völkern, ihren Hegemonen, und den Gerichtsverhandlungen zielt, das enthält Matth überhaupt nicht, bei dem 24, 9 Anfang nur steht παραδώσουσι ὑμᾶς εἰς θλίψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς. Schon Mark 13, 9 specialisiert das auf συνέδρια καὶ συναγωγαί, auf ἡγεμόνες und βασιλεῖς und gedenkt der Gerichtsverhandlungen, worauf er Vs. 13 wieder wörtlich mit Matth 24, 9 Schluss καὶ ἔσεσθε μισούμεοι ὑπὸ πάντων zusammentrifft. Gerade dieselbe Erweiterung zeigt Lukas Vs. 12—17, wo er die jüdischen ὀδῖνες, die Markus behalten hat, weglässt und das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς des Markus vollkommen umdreht in ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον, was der Lage seiner Zeit entspricht. So hat Lukas also für seine Zeit bedeutungsvoll die Urrede wieder weitergebildet¹. Dabei bleibt er trotzdem seiner Vorlage sklavisch treu.

Vs. 32, die γενεὰ vergeht nicht bis dass πάντα γένηται, wie die Griechen schreiben, oder ταῦτα πάντα γένηται wie D Syrsin Syrcrt, Memph setzen, was Pesch Arm in πάντα ταῦτα ändern. Das geht nach Matth P. 355 in der Urrede darauf, dass die lebende Generation noch das Ende Jerusalems sehen werde, und damit hat Jesu' Recht geredet, — für Mrc und Lukas ist das aber in ihrem Zusammenhange etwas ganz Anderes und Falsches geworden, denn jenes Geschlecht ist dahingegangen, ohne die angekündigten Welterschütterungen zu erleben. Trotzdem lassen sie die Worte stehen, sie waren darum ein sehr sicheres unanfechtbares Wort Jesu'. Der Schluss endlich Vs. 33: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen, giebt gar kein Zeitmaass, sondern ist

deutlichen Rücksicht auf spätere Gemeindeverhältnisse und Verwaltung (Vgl. P. 363), endlich aus der Weglassung von Matth 24, 31 = Mrc 13, 27. Hier ist ἐπισυνάξει soviel als hinzusammeln, nämlich zu den um Jerusalem sitzenden Juden Matth P. 353, was unhaltbar wurde nach der Zerstörung der Stadt, so dass dann συνάξει dafür christlich zu lesen war.

¹ „Im Allgemeinen dürfte erwiesen sein, dass die in Mrc [ich setze hinzu und Matth] etwa verarbeiteten jüdischen Stoffe bei Lukas schon in juden-christlicher Form auftreten.“ Meyer-Weiss 1892 P. 600.

ein erhabener Ausdruck für die vollkommene sittlich gewisse Überzeugung Jesu' von der Wahrheit seiner Worte. Und auch darin hat er, wie die Erfahrung zeigt, richtig geredet. Aber nur dann, wenn die apocalyptischen Interpolationen bei Matthäus ihm, wie es sich ziemt, abgenommen werden. Aus demselben Grunde sind auch Matth 5, 17 die parallelen Worte *ἕως παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* nicht echt, sondern eine uralte ungehörige Interpretation. Matth P. 80. Dass Jesu' diese Worte hier oder anderswo ein oder mehrere Male ausgesprochen hat, ist gar nicht anzuzweifeln, sie entsprechen seiner Grundüberzeugung, die er durch Leben und Sterben bewiesen hat. Hätte er diese Überzeugung nicht gehabt, dann wäre er nicht gewesen, was er war, und nicht geworden, was er ist, die Weltleuchte auf dem Gebiete religiösen und ethischen Denkens und Empfindens.

Über das Licht welches die Parabel vom Feigenbaume Vs. 29 auf die ganze apocalyptische Rede wirft, ist Matth P. 354 gehandelt. Lukas hat umgebildet. Die Zeichen sollen beachtet werden, an denen die Christen ihre Erlösung von der Verfolgung erkennen Vs. 28, und das wird Vs. 31 gleichgesetzt mit dem Nahen des Reiches Gottes. Diese Umbildung dürfte dem Ursinne der Parabel gerecht werden, aus der im Matth ein Erkennen des Kommens des Menschensohnes gemacht ist, die also jüdisch apocalyptisch gewendet ist. An ihre Stelle setzt sich dann die zweite Parusie.

Vs. 27 mit grosser Kraft und mit Herrlichkeit, also καὶ ἐν δόξῃ, richtig, denn δόξα = יָקָר ist absolut und verträgt kein steigerndes Adjektiv. Das übliche μετὰ δόξης πολλῆς ist sachlich falsch und wird von Syrert, von Dd und Altlat verworfen. Nur Rehd hat cum potestate et majestate magna. Pesch mit *ܕܝܢܐ ܕܡܠܟܐ* = et in gloria magna ist durch *ܕܝܢܐ* = magna interpoliert, da sie vorher δυν. πολλῇ ausdrückt.

Vs. 29 dies Gleichnis = τὴν παραβ. ταύτην. So auch Syrert, in Pesch gestrichen. Sehr beachtenswert!

Vs. 30 und ihre Früchte geben, so erkennet ihr, dass der Sommer nahe ist. Hier sind textuelle Verschiedenheiten zu beobachten, die das Verständnis beeinflussen, und wo sich Syrsin mit seinen Genossen wieder als vorzüglich und somit als echt erweist. Man sollte *θέρους* hier nicht mit Sommer übersetzen sondern mit Ernte, genauer Obsternte, was es auch heisst. Genes 8, 22 *וְהָיָה קָיִץ* ist Frühernte, besonders Feigenernte und Ernte des Spätobstes, im Herbst. Arabisch entspricht *قَيْظ* Sommerglut und *خريف* Herbst. *Θέρους* deckt das hebräische *קָיִץ*, dem entsprechend die Syrer *ܡܝܕܝܐ* setzen. Die Hebräer scheiden nur zwei Jahreszeiten, *קָיִץ* = *ܡܝܕܝܐ*, von dem die Lexicographen sagen, es bezeichnet die Zeit nach dem Nisan, arabisch *صيف*, und das *חורף*, wofür Saadja

Gen 8. 22 שָׂטָא setzt, und die Targume קִיטָא וְסִיטָא, was Regenzeit und dann Winter (סִיטָא) bedeutet. Jeſu' gebrauchte daher das Wort קִיטָא oder genauer aramäisch קִיטָא, dem gleichzeitig der Sinn Frühernte und Sommer zukommt. Wenn man das beachtet, gewinnt man erst den wahren Sinn der Parabel: Wenn das und das geschieht, so wisst ihr dass die Ernte resp. das Königreich Gottes nahe ist.

Aber was geschieht? Nach den Griechen das Treiben der Bäume. Das weist aber nicht auf die Ernte, und nun setzt Syrsin hinzu: Wenn sie treiben und ihre Früchte geben d. i. ansetzen. Diese Lesart ist weit verbreitet, ja der Arm hat überhaupt nichts vom Treiben sondern nur *ἡ ἀρχὴ τῆς καρπώσεως* wann sie ihre Frucht zeigen. Damit stimmt f: *videte ficulneam et omnes arbores, cum incipient ostendere fructum*; ff^{2c} Rehd q *Aur Hieron cum producū jam ex se fructum; e cum coeperint mittere fructus suos; i cum producunt jam fructus.* — Aber auf der andern Seite steht a, der ohne von den Früchten zu sprechen nur hat: *cum floriant a se*, was auf einfaches *ὅταν προβάλλωσι* weist, dessen Sinn als *ἄνθος προβάλλειν*, eine Blüte treiben Wetzstein aus Dioscorides I, ult, IV, 50 belegt. Statt dessen hat D *ὅταν προβάλλωσι τὸν κάρπον αὐτῶν*, was d durch *prodixerint fructum suum* wiedergiebt, und hierin dürfte eine Verschmelzung der zwei Ausdrücke liegen. — Daneben steht die Combination von Treiben und Früchte ansetzen für Syrsin und Syrcrt. Es fragt sich, ob das die Grundlesart ist, und dafür spricht nicht nur die Natürlichkeit des Ausdruckes: Treiben und Frucht ansetzen, sondern textkritisch der Umstand, dass Pesch das alte wegkorrigiert und dabei *קִיטָא*, das Signal für Überarbeitung, einsetzt. Sonach haben wir 1. *ὅταν προβάλλωσι καὶ διδῶσι καρπὸν*, 2 *ὅταν προβάλλωσι καρπὸν*, 3 *ὅταν προβάλλωσι* nämlich *ἄνθος*. Die Entstehung der Varianten erklärt sich nach der Auffassung von *θέρος* im Abendlande. Nimmt man es als Sommer, so passt die Frucht nicht, es muss die Blüte sein, — versteht man aber nach palästinischer Art darunter die Frühernte, so genügt das bloss Treiben nicht, der Fruchtansatz ist nötig, und wie die Masse der Lateiner und der Arm zeigen, ist dieses als das wichtigere empfunden. Dass dies bei Syrsin nur eine sachliche Erläuterung des *προβάλλωσι* sei, ist wegen seiner erprobten Wörtlichkeit nicht anzunehmen. Es ist auch nicht alternative Lesart, weil das Treiben allein für die Sommerernte nicht genügt, also erkenne ich auf Urlesart, die nach den klimatischen Verschiedenheiten geändert ist. Vgl. die Ziegeln Luk 5, 19 und die Thürhüterin Joh 18, 16.

Der Ursinn der Parabel wird somit: Wenn man die angesetzte Frucht sieht — und man sieht in Jerusalem die Frucht des Systemes, — so weiss man was bevorsteht. Im Lukas ist das jetzt umgebildet.

Vs. 34 Nahrung von Fleisch und Volltrinken von Weine wie auch Syrcrt. Die Pesch ändert das in **ܠܬܝܢܐ ܠܬܝܠܝܬܐ** = **ἀσωτία καὶ μέθη**, wofür Tatian **بالشربة والسكر** = Begierde und Trunkenheit setzt. Sie hat also jedenfalls nicht **ܟܪܝܡܐܠܗ**, das die verwüstenden Folgen eines Rausches (Kater) bedeutet. Dies ist nun ebenso allgemein bezeugt, wie es völlig unpassend ist. Mit dem Warnen vor dem Rausche ist es unnütz eine Warnung vor seinen Folgen zu verbinden und diese gar voranzustellen. Wie Pesch so sagt auch Memph **ܫܡܥܐ**, was *satietas* — Horner übersetzt *surfeitings* d. h. Überladung — bedeutet, und der Armenier hat **շուշյառութիւն** d. h. Ausschweifung, Schlemmen, Mangel an Selbstbeherrschung. Diese Deutung muss im Orient recipiert sein, denn sowohl die neupersische als die neusyrische Übersetzung folgen ihr, jene mit **پر خوری** d. i. Vollfressen, jene mit **ܠܬܝܠܝܬܐ** d. i. Gefrässigkeit aus pers. **بدنفس**. Im Zusammenhange damit wird auch **ܐ** stehen, welcher in *gratulationibus* bietet, das man in dieser Beleuchtung nicht mehr als Verschreibung für das in *crapula* der übrigen Lateiner ansehen darf, sondern in dem Sinne von *sich's wohl sein lassen* wird verstehen müssen.¹

Dass nun Syrsin und Syrcrt ein ihnen vorliegendes **ἐν ܟܪܝܡܐܠܗ** oder **ἐν ἀσωτία** durch „Nahrung von Fleisch“ sollten ausgedrückt oder ersetzt haben, das ist gänzlich ausgeschlossen, woraus sich ergibt, dass sie **ἐν βρώσει σαρκὸς** oder **ἐν σαρχοφαγία** oder ähnlich vorfanden. Dies aber ist verändert, weil es Fleischnahrung den Christen zu verbieten und nur Pflanzennahrung zu erlauben schien. Die Änderung ist also disciplinärer Natur, und eben darum ist es unannehmbar, dass der Text der Altsyrier sekundär ist, disciplinäre Erwägung hätten eine solche Änderung verboten.

Vs. 35 denn wie eine Schlinge Syrsin Syrcrt Pesch Arm Iren IV, 58, 3, Euseb Lukas P. 205 — aber nicht Hrs, Memph — also **ὡς παγίς γὰρ ἐπελεύσεται**, und dadurch wird abgesehen von dem besseren Sinne diese Lesart gegen **SB** auch durch äussere Auctoritäten als die richtige erwiesen. Meyer-Weiss fühlt das Richtige heraus, aber **SB** sind ihm noch zu starke Fesseln.

Vs. 36 Wenn sie wachen sollen um alle dem, was bevorsteht zu entfliehen, so geht das sachlich nur auf das Jerusalem betreffende Schicksal, denn den Weltkatastrophen können sie nicht entfliehen. Das Wort beweist, dass in der Urconception der Rede nur von Jerusalems

¹ Es dürfte etymologisch an *gratum sibi facere* anzuschliessen sein. Wer das für undenkbar erachtet, möge 21, 38 in **βραχίονα** ansehen wo **ὀρθρίζειν** etymologisch durch *manicare* von *mane* = früh Morgens übersetzt ist, was dann in *e* durch *ante luce veniebat*, in *a* durch *de luce vigilabat*, — in *Aur* zu *diluculo vigilabat* verfeinert — verdeutlicht, in *Rehd* aber zu *ma[g]ni [fi]cabat* verdorben ist.

Geschicke nicht aber vom Weltende und der zweiten Parusie gehandelt war.

XXII, Vs. 1—6 Es nahte das Fest. Man beachte, dass Lukas die bestimmte Angabe der Tage vor dem Feste vermeidet, die Matth 26, 1 und Mrc 14, 1 haben, und die auch Joh 12, 1 vorliegt. Vgl. Matth P. 374. Warum? Er hatte doch alte Quellen! Legte er die Mahlzeit auf Donnerstag den 14. Nisan oder auf Dienstag?

Die Vorbereitung des Verrates ist von Lukas in scharfer Erwägung der Umstände dargestellt: Ješu' Lebensgewohnheit, die ihn des Nachts über den Ölberg führte, die psychische Disposition des Verräters, in den Satan einging, das Anerbieten und die Verhandlung des Judas mit den jerusalemer Machthabern, endlich die Ausnutzung der Gelegenheit, die ihm seine Kenntnis der Lebensgewohnheit Ješu' bot. In der Darstellung der Vorbereitung des Überlieferns weicht aber Syrsin von den Griechen, denen Pesch angeglichen ist, sachlich sehr bedeutend ab, und hier zeigt sich Syrcrt wirklich einmal als kritische Zwischenstufe. Nach Syrsin lautet es:

Vs. 4—5 und ergieng hin und redete mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, wie (oder dass) er ihnen denselben überlieferte, und sie freuten sich und versprachen ihm, dass sie ihm Geld geben würden. Und sie suchten für ihn eine Gelegenheit, wie er ihn ihnen überlieferte ohne das Volk. Also Judas macht ein Anerbieten, es wird freudig angenommen und ihm ein Lohn „versprochen,“ nicht vereinbart, nämlich zu zahlen wenn der Streich gelingt, und die Machthaber suchen eine passende Gelegenheit, wo sie die Bereitwilligkeit des Verräters ausnutzen können. Sie müssen mit ihm ausmachen, wann und wie der Plan zu verwirklichen ist. Ganz anders die Griechen: Judas bespricht mit den Machthabern, unter denen die Offiziere besonders hervorgehoben werden, die Art und Weise (τὸ πῶς) des Verrates. Diese sind erfreut und machen ab — συνέθεντο, es fragt sich ob unter sich, oder mit Judas¹ — ihm Geld zu geben, er acceptiert und sucht seiner Seits nach einer passenden Gelegenheit.

¹ Den ersteren Sinn, sie beschlossen hat e: et constituerunt illi pecuniam dare. Da man zu verbinden geneigt ist αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι, so bleibt συνέθεντο allein übrig, und das heisst dann: sie kamen überein. — Aber nach Analogie von ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι, Plato Republ II, 359, kann αὐτῷ auch zu συνέθεντο gezogen werden, so dass der Infinitiv ἀργύριον δοῦναι allein bleibt, was dann bedeutet: Sie kamen mit ihm überein zu zahlen. Das folgende καὶ ἐξωμολόγησεν = er acceptierte passt nur zu dieser zweiten Auffassung, fehlt aber in Syrsin. Die Summe wird dabei nicht festgestellt, das ist der schwache Punkt bei dieser Auffassung und spricht gegen sie. Bei der Stipulation zwischen beiden Teilen wäre die Bestimmung des Preises zu erwarten. Warum nennt nun Lukas die dreissig Silberlinge nicht, die auch Markus nicht hat? Sind sie von

Ist es nun er oder sie, welche die Gelegenheit suchen? Und bedeutet "sie" die Hohenpriester und Schriftgelehrten, oder die Hohenpriester und die Tempeloffiziere (στρατηγοί), oder ist der wahre Text Hohepriester, Schriftgelehrte und Tempeloffiziere zusammen? Syrsin hat im Matth und Mrc getreu ἐζήτει ausgedrückt, wenn er im Lukas ἐζήτουν bietet, so hat er das in seiner Vorlage gefunden.

Man sieht nun an den Syrern wie der Text überarbeitet ist, die Pesch setzt die στρατηγοί hinzu, und stellt nach Matth 26, 15 ἔστησαν für συνέθεντο ein, Syrcrt und Pesch fügen das καὶ ἐξωμολόγησεν αὐτοῖς ein, und beide wandeln auch das ἐζήτουν in ἐζήτει um. Das zeigt die vergleichende Zusammenstellung der Texte:

Syrsin om om om כְּתִיבָא כִּמְצָא יְהוֹנָתָן בְּלִי כֹהֵן

Syrcrt om om om כְּתִיבָא כִּמְצָא יְהוֹנָתָן בְּלִי כֹהֵן

Pesch כְּתִיבָא כִּמְצָא יְהוֹנָתָן כְּתִיבָא כִּמְצָא יְהוֹנָתָן בְּלִי כֹהֵן

Syrsin אֲבֻדָּהּ om אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ

Syrcrt אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ

Pesch אֲבֻדָּהּ om אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ

Syrsin כְּתִיבָא¹ מִלְּכֹהֵן מִלְּכֹהֵן om om כְּתִיבָא מִלְּכֹהֵן

Syrcrt כְּתִיבָא מִלְּכֹהֵן מִלְּכֹהֵן אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ כְּתִיבָא מִלְּכֹהֵן

Pesch כְּתִיבָא מִלְּכֹהֵן מִלְּכֹהֵן אֲבֻדָּהּ אֲבֻדָּהּ . כְּתִיבָא מִלְּכֹהֵן

d. h. Syrsin: et abiit locutus est cum principibus sacerdotum et scribis [+ Pesch et principibus militum templi] quomodo [richtig ut] traderet eum illis. Et gavisī sunt et polliciti sunt [Syrcrt polliciti erant, Pesch et statuerunt] quod daturi sint illi argentum, [+ Syrcrt Pesch et pollicitus est illis] et quaerebant [Syrcrt Pesch quaerebat] ei [Syrcrt Pesch sibi] occasionem. Über das quomodo traderet, das in Wahrheit ἔπως deckt, handle ich am Schlusse.

1. Die στρατηγοί. Es lesen ohne die γράμματαῖς zu erwähnen τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ (τοῖς) στρατηγοῖς NBA Memph² in vielen Hand-

späteren Überarbeitern des Matthäus etwa aus Reflexion auf Zach 11, 12 entwickelt? Die Summe ist für einen Bravo sehr gering, er hätte mehr fordern können. Der Einwand aus dem Zusammenhange des Zacharja ist bei dem Zustande der Exegese in jener Zeit ohne Gewicht. — In Wahrheit sagt der Text nicht, dass Judas überhaupt Geld gefordert habe, es wurde ihm nach dem Wortlaute freiwillig zugesagt. Dies zur Ergänzung von Keim Jesu III, 245, der das Geldmotiv für Judas mit Recht ablehnt.

¹ Syrsin כְּתִיבָא = opus oder operarius, Hilfsarbeiter, wird neben εὐχαρίτια nur Schreibfehler für כְּתִיבָא sein.

² Es steht ΓΑΤΗΡΟC, was dann geschrieben ΓΑΛΗΡΟC, ΓΑΛΛΗΡΟC von den Sadduzäern (الزنادقة!) verstanden ist. — Ich ignoriere die Varianten des Artikels τοῖς στρ.

schriften, Hrs, f der magistratibus hat. Magistratibus hat auch Aur, und diesen Sinn drückt auch Tatian mit *الامر* aus.

Dagegen haben τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ τοῖς γραμματεῦσι Syrsin Syrcrt abc Rehd iff²q, der Baseler Äth.

Endlich wird das je Fehlende ergänzt und so entsteht τοῖς ἀρχ. καὶ τοῖς γραμματ. καὶ τοῖς στρατ. in Pesch und danach Tatian arab. Memph Mss Arm,

wobei dann in Arm die στρατ. als *ܡܠܝܟܐ ܕܡܠܟܐܪܚܬܐ* = domini populi = f Aur magistratibus interpretiert sind, woneben Pesch στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ mit CP* Tisch al 9 hat, was Tatian arab. nicht hat.

Wenn in Dd nur ἀρχιερεῖς erscheinen, so halte ich das nicht für Urform sondern für Ergebnis einer kritischen Streichung des schwankenden zweiten Wortes. Wer die στρατηγοὶ einstellt, der sieht als Zweck der Verhandlung die Art an, in welcher die Gefangennahme bewerkstelligt werden soll, τὸ πῶς, also an welcher Stelle, zu welcher Zeit, mit welchen Soldaten, — dabei sind die στρατηγοὶ nötig und ausschlaggebend. Wer die Schriftgelehrten einstellt, der denkt an den Verrat im Allgemeinen, und dem entspricht ὅπως in der Ferrargruppe 13. 69. 124. 346. Origen IV 386 Euseb Demonstr., der P. 479 ὅπως, P. 468 ἵνα liest. Die Variante ist also sachlich, nicht formal.

2 καὶ ἐξωμολόγησεν fehlt in Syrsin und tritt in Syrcrt und Pesch auf. Es fehlt aber auch in S* caC und Evglistarien und in den Altlateinern abc ff²q Rehd, — nur e Aur haben et spopondit nach Hieron. Wir finden es also in jüngeren Schichten Hieron Arm und im Memph, der sich aber bei γραμματεῦσι schwankend und interpoliert erwiesen hat. Es zeigt sich eine verwerfende Gruppe S* Altsyrer, Altlateiner, zu ihnen kommt Euseb Dem 468 und der Baseler Äth. Er hat im Plural waastahâlaqu, das Dillmann als pacti sunt übersetzt. Das wird aber alternative Lesart für συνέθεντο sein, welches im Äth nicht ausgedrückt ist, der dafür nach Mrc 14, 11 ἐπηγγείλαντο = tanâgarëwo hat. Also wird das in verschiedenen Formen (ὡμολογ. ἐξωμολ. συνεξομολ.) vorliegende Wort auch vom Äth nicht anerkannt.

Auch diese Variante ist sachlich und dann vom Übel, wenn sie sich anschliesst an die Darstellung, in welcher Judas anbietet, sie sich freuen und ihm Geld versprechen, da er gar Nichts gefordert hat. Dazu passt et spopondit, beim Arm *ܝܬܝܕܐܢ ܐܡܢ* d. i. er nahm es auf sich, durchaus nicht, es ist nicht mehr am Platze.

3. καὶ συνέθεντο griechisch allgemein bezeugt und von den Lateinern mit pacti sunt wiedergegeben wird verworfen von Syrsin Syrcrt durch *α.ποδεν* = polliciti sunt, wie auch Mrc 14, 11 in Syrsin ἐπηγγείλαντο ausgedrückt ist. Sie fanden beide also ἐπηγγείλαντο.

Zu ihnen gesellt sich, wie eben bemerkt der Baseler Äthiope mit tanâgarêwo, das denselben Sinn hat, und a mit et polliciti sunt se pecuniam daturos. Ebenso der Arm mit *ḥunnuṣṣawb* = sie versprochen. Es bildet sich die Gruppe Syrsin Syrcrt Arm Äth und ein Altlateiner. Die sachliche Tragweite der Lesart ist oben berührt.

4. καὶ ἐζήτει anscheinend allgemein überliefert gegen das ἐζήτου = *ܐܪܡ ܥܕܝܐ* des Syrsin. Ins Besondere scheinen hier die Lateiner zu versagen mit quaerebat, das aber durch ein Strichelchen leicht in quaerebant zu verwandeln wäre. Und in der That hat ff² (Corbejensis olim CXCV) bei Bianchini: et quaerebant opportunitatem temporis ut traderet eum illis sine turba, wo Belsheim aber quaerebat ediert hat. Der Codex ist schwer zu lesen.

Sonach steht Syrsin für die Gesamtform von Vs. 4—6 allein, hat aber für jede einzelne der bedeutenden Varianten starke Stützen zur Seite, nämlich für γραμματεῖς Syrcrt Altlat. Äth und die Texte welche die Addition haben, Pesch Tatian arab. Arm und griechisch CP (Guelferbit Palimpsest Saec VI)

für das Fehlen von ἐξωμολόγησε S*! Evangelistarien Altlat Äth gegen συνέθεντο Syrcrt Arm Äth Altlat a

für ἐζήτου Altlat ff²

Diese Textlage ist zu verstehen, wenn man Syrsin als Repräsentanten einer uralten Vorlage betrachtet, die überarbeitet ist, aber so, dass die Überarbeitung nicht an jeder einzelnen Stelle durchgedrungen ist. Die Überarbeitung setzte die στρατηγοὶ ein und bezweckte nicht die Geschichte des Verrates an sich zu geben sondern die Abmachung mit den Führern der Tempelsoldaten zu erzählen über das Wie (τὸ πῶς) der Ausführung. Demnach müssen zwei Urformen der Darstellung vorgelegen haben, die der Specialabmachung für die Actionen bei der Gefangennahme Ješu' und die über den Verrat im Allgemeinen. Sie sind auch noch heute vorhanden, die letztere in Syrsin und ihr steht gegenüber die des Marcion, der von Priestern und Schriftgelehrten gar nichts gehabt zu haben scheint und nur die στρατηγοὶ einführt. Sein Text lautete: Συνελάλησε τοῖς στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτὸν παραδῶ αὐτοῖς Epiph. P. 342 § 60. Marcion braucht das nicht selbst gemacht zu haben, er kann es so vorgefunden haben.

Durch die Einpfropfung dieses Textes, die in Pesch (vgl. oben) in die Augen springt, d. h. also durch die Vermischung der zwei verschiedenen Erzählungen, und die in Folge davon notwendigen Einrenkungen entsteht die Reihe der besprochenen Varianten. Sachlich ist zu fragen, ob Lukas selbst die Form des Syrsin oder die von Marcion, wie ich annehmen muss, aufbewahrte geschrieben hat. —

Nun kann endlich auch noch das $\delta\pi\omega\varsigma$ und $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\omega}\varsigma$ gewürdigt werden. Das ܐܠܗܐ der drei Syrer kann als *quomodo* gefasst werden, und danach habe ich übersetzt: wie er ihnen denselben überliefere, aber es muss nicht so gefasst werden, denn es deckt auch das griechische $\delta\pi\omega\varsigma$. Und zwar so, dass diese Partikel sowohl durch blosses ܐ ausgedrückt wird in Syrsin Luk 2, 35; 7, 3 Joh 11, 57 Mrc 3, 6 Matth 6, 2, in Pesch Luk 10, 2 — als durch ܐܠܗܐ in Pesch Luk 2, 35; 7, 3 Joh 11, 57 Matth 6, 2; 12, 14; in Syrsin Syrcrt Luk 10, 2 — als durch ܐܠܗܐ in Pesch Mrc 3, 6, in Pesch Syrsin Syrcrt Matth 5, 45. und Syrsin Syrcrt Matth 12, 14, in Syrcrt Matth 6, 2. Danach sind wir völlig berechtigt und treffen damit das Richtige, wenn wir auch Luk 22, 4 das ܐܠܗܐ als $\delta\pi\omega\varsigma$ fassen, wie es die Ferrargruppe, Origenes, Eusebius und der Armenier¹ wie Matth 12, 14 bieten. Dem gegenüber gehört das $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\omega}\varsigma$ der anderen Darstellung an, die die Modalitäten der Ergreifung mit den Offizieren feststellen lässt, und D mit blossem $\pi\acute{\omega}\varsigma$ neigt zu dieser Seite. Damit ist die Textlage erklärt, die Einsetzung der Verhandlung mit den Offizieren muss aber darum secundär sein, weil sie erst als Folge einer vorausgehenden Verhandlung mit den Hohenpriestern möglich wird, so dass diese eben darum nicht in der Darstellung fehlen darf. Sachlich ist also die Darstellung des Syrsin die allein einheitliche und gerechtfertigte. Aber die $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\iota\varsigma$ gehören nicht hinein, es werden zu viel Leute.

Die Tempeloffiziere heissen hier und Apg 4, 1; 5, 24 $\sigma\rho\alpha\tau\eta\gamma\omicron\iota$, wie die städtischen Offiziere Apg 16, 20. Lightfoot hat darüber Gutes beigebracht, gemeint sind die Commandeure der einzelnen Abteilungen für den Dienst. Jetzt kann man hinzufügen, dass die Befehlshaber der kleinen Castellbesatzungen der nabatäischen Könige um das Jahr 40 p. Chr. wirklich inschriftlich $\sigma\rho\alpha\tau\eta\gamma\omicron\varsigma$ = $\sigma\rho\alpha\tau\eta\gamma\omicron\varsigma$ hiessen. Clermont-Ganneau *Recueil d'Archéologie orientale* II P. 188 ff.

Vs. 7 Über die Bedeutung die Variante „Tag des Passa“ statt des Ungesäuerten vgl. Matth P. 373. Mrc P. 145. — Vs. 11 unser Meister für $\acute{o}\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ vgl. Matth P. 141.

Vs. 8—13. Von Einzelheiten ist nur das alte ܠܗܐ Vs. 9², 11 zu erwähnen, das Syrcrt und Pesch durch ܠܗܐ und ܠܗܐ ersetzen, weil es das höhere sprachliche Alter des Syrsin beweist.

Vs. 12 ist $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tilde{\iota}\ \acute{\epsilon}\tau\omicron\iota\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ ohne das von Syrsin gebotene $\acute{\eta}\mu\tilde{\iota}\nu$,

¹ Bei Tischendorf ist der Arm für $\pi\acute{\omega}\varsigma$ als Zeuge angeführt, aber irrtümlich, denn er hat hier ܩܠܐ d. i. dass, Matth 5, 45, Joh 11, 57 wogegen er $\pi\acute{\omega}\varsigma$ durch ܩܠܐ oder ܩܠܐ ausdrückt Matth 12, 14 Mrc 3, 6. — Für $\delta\pi\omega\varsigma$ setzt er ܩܠܐ Matth 6, 2, was ein handgreiflicher Syriasmus für ܐܠܗܐ ist.

jüngerer Text, denn Pesch streicht das ἡμῖν (ἡ) ebenso wie schon Syrcr.

Die Passafeier Vs. 15—38.

Von neuerer Litteratur vgl. G. Bickell Messe und Pascha Mainz 1872. W. Berning die Einsetzung der heiligen Eucharistie Münster 1901.

Da die bedeutende Textschwankung, welche Vs. 16 beginnt, nur im Zusammenhange mit der Erörterung der jüdischen Passafeier, wie sie zur Zeit Jesu' bestand, beurteilt werden kann, und damit die Frage zusammenhängt, ob nicht etwa Lukas aus seinen alten Quellen eine Schilderung beigebracht hat, die der Wirklichkeit besser entspricht, als die Schilderungen des Matthäus und Markus, so habe ich die Untersuchung der jüdischen Passafeier, die zu Matth 26, 26, 30 nur kurz nach dem heutigen Ritus berührt ist, an dieser Stelle zu ergänzen. Die Textkritik würde ohne die archaeologische Unterlage völlig in der Luft schweben, die Frage ist darum an der Hand der Mischna Pesach 10 zu behandeln, welche mit dem heutigen Rituale zu vergleichen und zugleich als Massstab an das heutige Ritual der Passafeier anzulegen ist. Die festen Punkte in der Organisation der Feier bilden die vier Becher, welche die Mischna dadurch als Pflichtbecher bezeichnet, dass sie auch vom Ärmsten verlangt, dass er sie trinke, selbst wenn sie ihm aus der Armenkasse (תמחוי Armenkessel, Armenkasse) geliefert werden müssen. Vor der Mahlzeit soll vom Nachmittagsgebet an, das Minḥa heisst, Niemand etwas geniessen, auch nicht Maṣsoth, woraus folgt, dass dieser Passahtag nicht als der erste Tag des Ungesäuerten bezeichnet werden kann. Die Juristen sind zweifelhaft, ob unter Minḥa hier die Zeit von drei Uhr oder schon von Mittag an zu verstehen sei.

Die Feier beginnt mit der Mischung des ersten Bechers für den Leiter des Mahles, worauf zwei Segensformeln gesprochen werden, die eine über den Wein, die andere über den Festtag. Über die Reihenfolge der Segensformeln differieren die Rechtsschulen mit ihren Anhängern. Die Hilleliten sprachen zuerst die Formel über den Wein, dann die über den Festtag, die Schammaiten kehrten die Reihenfolge um, was für unsere Untersuchung gleichgültig ist. Nach diesen Segenssprüchen wird der erste Becher getrunken, das Mahl beginnt mit dem Becher.

Ihm folgt die Vorspeise, bestehend aus Kräutern und Lattich (ירקות וחזרת), die der Leiter des Mahles isst, — bis er עד שמגיע — bis er kommt. — Dieser Ausdruck wird übersetzt: „bis man an das Brot kommt“, — oder „bis er zur Vorspeise kommt“ — aber weder das eine noch das andere ergiebt einen deutlichen Sinn. Die Erläuterungen Raschis, der Tosaphot, des Raschbam, des Rabbenu Ascher, ja selbst die des Maimonides lösen die Unklarheit nicht.

Ich denke, dass die Worte **עד שמניע לפרפרת הפת** zu verstehen sind: „bevor er das Antipasto präsentiert,“ denn **עד ש** bedeutet „bis dass“ in dem Sinne „bevor“ in einem analogen Satze **אין הבונע רשאי לבנוע עד שיכלה אמן מפי העונים** = nicht ist der das Brot Brechende berechtigt es zu brechen, bevor das den Segen schliessende Amen aus dem Munde der Respondierenden verklungen ist. Über **מניע** als darbieten mag man zweifeln, wer es aber als „berühren machen“ fasst, kommt praktisch zu demselben Sinne, der Leiter des Mahles soll selbst die Vorspeise geniessen, bevor er das zu verteilende Brotstück an-fassen lässt, also vor dem Essen der Maßsoth.

Die Mischna selbst enthält aber eine Dopplung, die nicht zu addieren ist, sondern als Parallele aufgefasst werden muss, nämlich 1, Man bringt vor ihn Kräuter und Lattich, er isst den eingetauchten Lattich, bevor er das Brotstück austeilt — und 2, Man bringt vor ihn Maßsoth, Lattich und saure Tunke (**חרוסת**), obwohl diese Tunke nicht gesetzlich vorgeschrieben ist. [Rabbi Sadoq hielt sie für vorgeschrieben.] — Die zweite Form ist eine andere Ausdrucksweise, und besagt kurz dasselbe, was die erste besagt, die Ausführung war praktisch bekannt und bedurfte keiner näheren Erklärung.

Nach dieser Vorspeise setzte man in der Zeit des bestehenden Tempels das Pasahfleisch selbst (**גופו של פסח**) sofort auf, spätere Anordnung ist, dass man zwei Gerichte (**שני תבשילין**) auftragen soll. Letzteres ist also für unsere Frage ohne Bedeutung. Es ergibt sich als alter Gebrauch: 1, der Becher mit den Segenssprüchen vor dem Mahle, 2, die Vorkost, bestehend aus einem in (säuerliche) Flüssigkeit eingetauchten Stückchen Lattich — heutzutage Petersilie in Deutschland — wie sie im Oriente und im Süden noch jetzt als Antipasto, Hors d'oeuvre bei jedem besseren Mahle erscheint, — 3, das dazu gehörige (Berakh 44^a) Brotstück, wobei aus der Praxis zu ergänzen, dass der Leiter des Mahles, das Brotstückchen zerbrach und den Teilnehmern am Mahle austeilte. Danach beginnt mit dem Auftragen des Pesahfleisches das wirkliche Speisen, wobei zuerst der zweite Becher gemischt, aber noch lange nicht getrunken wird. Denn in diese Abteilung des Mahles fällt die Erklärung über den Sinn und die Bedeutung des Festes, das in Wahrheit das Hochfest messianisch particularistischer Erwartung ist mit dem Motto: Dieses Jahr hier, das nächste Jahr im Lande Israel, dieses Jahr Knechte, das nächste Jahr Freigelassene. Diese Gedankengänge waren Ješu' völlig fremd, er musste seinen Jüngern Anderes vortragen. Was er sagte lernen wir aus Joh 13, 4, 15; 17, 8, 25 unter Vergleichung von Luk 22, 27.

Die in der Mischna Pesah X, 4 gegebene Einleitungsfrage des Sohnes an den Vater: Wodurch unterscheidet sich diese Nacht von allen übrigen Nächten (**מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות**) steht genau

so in der heutigen Festordnung, wir können also die Handlungen vom ersten bis zum zweiten Becher aus der Festordnung mit denen nach der Mischna zusammenhalten. Sie sind etwas detaillierter, aber materiell identisch: Der erste Becher wird getrunken, nachdem man sich zum Mahle niedergelegt hat, wie es im Speisesaale (Triclinium) Sitte ist.¹ Dann wäscht sich der Leiter die Hände, nimmt den Lattich (Petersilie), taucht ihn in Salzwasser oder Essig mit dem Segensspruche: „Gesegnet seist du Jhvh unser Gott, König der Welt, Schöpfer der Früchte des Ackers,“ — isst ihn und giebt jedem Tischgenossen ein Stück, das derselbe mit der gleichen Segensformel genießt. Darauf wird der mittlere von drei übereinandergelegten Maṣsoth, die man dazu besonders gezeichnet hat,² durchgebrochen, und das grössere Stück für den Schluss des Mahles aufbewahrt. Das ist jetzt Aphiqoman genannt, was irrig ist, und dessen Sinn unten besprochen wird. — Die Schüssel mit den Maṣsoth wird nun in die Höhe gehoben (gezeigt), womit die Mahlzeit beginnt. Es geschieht mit der aramäisch gefassten und eben darum hohes Alter verratenden Formel: **הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דכפין ייתי ויכל כל דצריך ייתי ויפסח** d. h. Das ist das elende Brot, das unsere Väter in Ägyptenland gegessen haben! Jeder der hungert komme und esse, jeder, der es bedarf, komme und feiere Pesah. Der Schluss der Formel, erst nach der Zerstörung Jerusalems möglich, verrät seine Zeit auch dadurch, dass er halb hebräisch ist **השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין** d. h. je dieses Jahr hier, anno sequente im Lande Israel, jetzt Sklaven anno sequente liberti. Dies ist also in Jeſu' Zeit sicher nicht gesprochen.

Mit dieser Aufforderung das Mahl als Pesahmahl zu essen beginnt erst das Spezifische, alles was folgt ist dem Pesah eigentümlich, was vorangeht ist bei jedem Sabbathmahle, oder bei Festmahlen überhaupt der Brauch. Das ergibt sich aus Berakh. VI, 5, wo die Reihenfolge ist: Wein vor der Mahlzeit, Vorspeise **פרפרת** vor der Mahlzeit, Brotstück **פת** vor der Mahlzeit, und wo **פרפרת** vom **פת** deutlich unterschieden ist, so dass ersteres etwas unseren Mixed pickles Ähnliches als das Antipasto bezeichnen muss. Wie es hergieng ist Berakh 43^a geschildert. Die Gäste versammelten sich und nahmen auf Sitzen (**ספסלים** = subsellia und **קתדראות** = *καθεδραι*) Platz, bis alle zusammen anwesend waren. Dann wurde ihnen Wasser geboten, und jeder wusch sich eine Hand, es wurde ihnen auch Wein

¹ Das ist **הקב**, **היסבה**, was heute bei geänderten Tischsitten mit „sich auf der linken Seite anlehnen“ übersetzt wird. Der echte Brauch des Tricliniums, der Tosefta Berachot V, 5 beschrieben wird, ist jetzt unausführbar, resp. er würde komisch wirken.

² Diese drei Maṣsoth, Kohen, Levi und Israel genannt, liegen in dieser Ordnung auf einer Schüssel, Kohen oben, Israel unten, also nach dem Range.

geboden, den jeder für sich mit dem Segensspruche trank, — aber das war nicht der wirkliche Beginn des Gelages, sondern nur vorläufige Erquickung. Denn nun erst gehen sie in das Speisegemach hinauf (על הַמִּסְבָּה), legen sie sich auf die Speisesophas (הַמִּסְבָּה) und erhalten Wasser zum Waschen beider Hände. Alsdann wird der Beginn des Gelages mit dem Weine gemacht, über den für alle Gelagerten einer den Segen spricht. Der Gebrauch des Tricliniums ist hellenisch, denn die alten Hebräer sassen Gen 27, 19, 1 Rg 13, 20 etc. auch der „bekränzte Becher“ der Berakh 51^a besprochen wird, weist auf fremden Ursprung der eleganteren Tischsitten.¹ Auch Salben und Räuchern war Gebrauch.

Hiernach beginnt das Spezifische der Pesahfeier erst mit dem zweiten Becher, vor dessen Mischung bei bestehendem Tempel das Pesahlamm aufgetragen war. Es folgt die Frage des Sohnes an den Vater, wodurch diese Festnacht von allen anderen verschieden sei, und, wie die Mischna ausdrücklich bemerkt, eine Belehrung des Vaters entsprechend dem Verständnis des Sohnes (לפי דעתו של בן אביו מלמד).² Hiermit ist gegeben, dass ein fest geformter Vortrag, wie er jetzt üblich ist, nicht vorhanden war, wohl aber waren die Hauptgegenstände der Belehrung fixiert. Es wurde mit dem Schmählichen (קְנִינָה) begonnen und mit dem Glückseligen (שְׂבַח) geschlossen, und zu Grunde gelegt die Stelle Deuter 26, 5—11, die lehrhaft behandelt wurde.³ Genau dieser Midrasch, beginnend mit den Worten „gehe hin und lerne“ צא ולמד, bildet einen Teil auch des heutigen Rituals, nur musste er aus dem in Note ³ angegebenen Grunde verkürzt werden, denn Vs. 9—11 waren in der Zerstreuung nicht mehr anwendbar. Andererseits ist das Ritual aber auch erweitert, was nicht zu verwundern, da die Tendenz zur Erweiterung ausdrücklich belobt wird: Je mehr einer hier von Ägypten zu erzählen weiss, um so lobenswerter ist er. Obwohl sich diese Erweiterungen, die vor und nach dem Midrasch stehen, nicht bestimmt abtrennen lassen, so ist doch

¹ Die Bekränzung wird עֵטוֹר genannt, aber Rab Jehuda umkränzte ihn nicht mit Blumen, sondern mit Schülern, und R. Hisda umkränzte ihn mit נטלי d. h. mit kleinen Gläsern, wie wir eine grosse Flasche mit Trinkgläsern umgeben. — Das Schmücken des Hauptes mit Kränzen kennt aber schon Jesaj 28, 1.

² In X, 4 heisst es לשאל אביו מלמדו d. h. wenn der Knabe noch zu dumm zum Fragen ist, so belehrt ihn sein Vater — wie ich ergänze, die Frage zu stellen. Es ist nicht gemeint, dass er ihm dann ohne die Frage den Vortrag hält. Jerus Pes 37^b sagt תחלה לו פתח את פתח יורע לשאל את אביו.

³ Der Text der Mischna הפרשה כל שינמור אבי עד שינמור d. i. er erläutert von den Worten: „Ein verlorener Aramäer“ (Deut 26, 5) an bis er die ganze Parasche gelehrt hat, zeigt dass ursprünglich Vs. 5—11 behandelt wurde, weil man noch in Palästina wohnte. Nach der Tempelzerstörung musste Vs. 9—11 notwendiger Weise weggelassen werden, da die in verschiedenen Ländern feiernden Juden nicht mehr sagen konnten: „Er führte uns aus Ägypten zu dieser Stelle, in das Land, da Milch und Honig fliesst.“

sicher, dass nach dem Schlusse des Midraschs von Deutr 26, 11, der jetzt weggebrochen ist, ursprünglich aber existierte, — denn die Mischna sagt die ganze Parasche — und der den Gedanken von Vs. 11: „Du sollst Dich freuen über alles Gute, das dir Jhvh gegeben hat“ ausführte, die Lobpsalmen 113—114 folgten, die jetzt noch folgen. Sie sind eingeleitet durch eine Präfation **לפיוך אנהנו היבים** = Daher sind wir schuldig etc., welche schon in der Mischna X, 5 ebenso steht und angeordnet ist. Die Präfation schliesst mit den Worten: Wir wollen vor ihm sprechen: Hallelujah, worauf die Schammaileute¹ bloss Psalm 113 sprachen, während die Hillelgenossenschaft Ps. 113 und 114 lasen. Letztere Praxis hat sich selbstverständlich durchgesetzt.

Nach dem Psalm — es passt ebenso nach Ps. 114 als nach Ps. 113² — setzte R. Tryphon hinzu **אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצר** d. i. „der uns erlöst hat und unsere Väter erlöst hat aus Ägypten, und der uns diese Nacht hat erleben lassen,“ ohne weitere Schlussformel (**ואינו חותם**), R. Aqiba aber gebrauchte eine solche. Da sie von der Wiederherstellung Jerusalems und der Erneuerung des Tempelcultus spricht, so kann sie erst nach 70 p Chr formuliert sein, fällt also für Jesu' Zeit fort. Das gegenwärtig gebrauchte Ritual addiert beide Formeln,³ und erfüllt damit die Vorschrift der Mischna, dass man nach den Psalmen mit der Erlösung den Schluss machen soll (**חותם בנאולה**). Diese Vorschrift muss ebendarum nach Aqiba gegeben sein, denn Tryphon kennt sie nicht, seine Formel hatte keinen solchen Schluss (**ואינו חותם**), also auch wohl nicht die der Schammaileute, wie durch Note² klar wird. Ist Tryphons Formel alt, oder von ihm eingeführt? Mir scheint sie alt.

Nach dem Psalm und einer Formel, die der von Tryphon gebrauchten ähnlich gewesen sein mag, wurde der zweite Becher getrunken und damit der erste Teil des Festes nach Abzug der Präliminarien beendet. Das eigentliche Essen beginnt, wobei dann

¹ Ich sage Hillelgenossenschaft und Schammaileute, wie man heute Hanbaliten, Malikiten, Schafe'iten sagt, worüber Matth P. 82 gesprochen ist.

² Nach Berakh I, 3 sagt Tryphon das Schema' nach der Weise der Schammaileute. Das galt aber als verwerflich, — er kam durch Räuber in Fährlichkeit. Man sieht wie die Hillelpraxis durchgedrückt wurde.

³ Ich setze die des Aqiba hierher um die Darstellung nicht zu sehr zu belasten. Sie lautet: **השם אלהינו יגיענו לרגלים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך ששים בעבודתך ובחידוש בית מקדשך ושם נאכל מן הפסחים ומן הובחים אשר הניע דמם על קיר מובחך לרצון וגורל לך על נאולתנו ברוך אתה י' גאל ישראל** d. h. Jhvh unser Gott, lass uns zu den Festen gelangen, die uns entgegenkommen, in Heil, voll Freude über die Erbauung deiner Stadt, voll Jubel über deinen Cultus und die Erneuerung deines Tempels, und dort wollen wir von den Pesahs und den Schlachtopfern essen, deren Blut zu gnädiger Aufnahme an die Wand deines Altares gelangt ist, und wir wollen dir danken über unsere Erlösung. Gesegnet seiest du Jhvh, Erlöser Israels. —

abermals eine Vorspeise zu geniessen ist, die aus einem Stück Maſſa und Bitterkraut (מרור) besteht, und die im heutigen Rituale verdoppelt erscheint. Denn es wird zuerst von dem abgebrochenen Maſſastück gegessen und weiter Bitterkraut mit der säuerlichen Kräuterbrühe (חרוסת) genossen und den Tischteilhabern ausgeteilt, wobei sowohl für die Maſſa als für das Bitterkraut je ein Segensspruch vorgeschrieben ist.¹ Darauf aber wird in Erinnerung an Hillel noch einmal Maſſa und Bitterkraut gegessen, wobei gesagt wird: Bei bestehendem Tempel wickelte Hillel Maſſa und Maror (Bitterkraut) und ass es zusammen. Diese dem Abendländer unverständliche Notiz ist jedem sofort deutlich, der Orientalen hat essen sehen. Sie reißen von dem weichen und biegsamen Brotfladen ein Stückchen ab, halten es mit dem Daumen und den beiden ersten Fingern und greifen damit aus der gemeinsamen Schüssel das Stück Fleisch heraus, das sie essen wollen, und das sie so in das Maſſastück eingewickelt mit diesem zusammen verschlucken.²

Dass hier eine Verdopplung der eigentlich nur einmal zu essenden Maſſa und des Bitterkrautes vorliegt, ist Pesah 115^a deutlich gesagt: „Da die Halacha (Vorschrift) jetzt weder nach Hillel noch nach den Rabbanim festgestellt ist, so genieſſe man die Maſſa mit einem Segensspruche, dann das Bitterkraut mit einem Segensspruche, — dann aber noch in Erinnerung an Hillel zur Zeit des Tempels Maſſa und Bitterkraut zusammen ohne Segensspruch.“ Man erzählte sich nämlich, dass Hillel beides zusammengewickelt gegessen hat.³

Für die Zeit Jeſu' werden wir daher diese Dopplung nicht annehmen dürfen, vielmehr folgte dem zweiten Becher unmittelbar der Genuss von Maſſa und Bitterkraut, die der Leiter des Mahles den Tischgenossen austeilte, ohne Segensspruch.

Nach dem zweiten Becher und dem Genusse dieser zweiten Vorspeise beginnt die Abendmahlzeit. Nach ihrem völligen Beschlusse folgt der dritte Becher, der den zweiten Teil der eigentlichen Festfeier einleitet. Die Mischna sagt davon nur: Man mischt ihm

¹ Dies ist eine „elende Speise, לחם עני, denn ärmere Leute essen noch heute nur ein Stück Brot mit Salat (Duqqa) zum Frühstück, wobei sie das Brot in die Brühe tauchen, die aus Pfeffer, Salz, Majoran, Minze und anderen Substanzen gemacht ist. Jeder Bissen Brot wird in diese Mixtur getaucht.“ Lane Sitten und Gebräuche der modernen Ägypter deutsch von Zenker I, 144.

² Wer das mir nicht glaubt, wird es Lane (deutsch von Zenker I 154) glauben: „Das Stück Brot wird in der Regel zusammengelegt, so dass der Bissen Fleisch u. s. w. inwendig zu liegen kommt; und gewöhnlich werden nur der Daumen und die beiden ersten Finger beim Essen gebraucht.“ Vgl. Joh 13, 26, Ruth 2, 14.

³ Nach Jerus Halla 57^b unten, ass Hillel sogar alle drei Stücke, [Maſſa, Bitterkraut und Pesahfleisch in eins gewickelt zusammen. Das wird in Wahrheit der alte Brauch gewesen sein.

den dritten Becher, er spricht den Segen über die Nahrung, was doch nichts bedeuten kann als das Dankgebet nach Tisch. Nach heutigem Rituale wird vor der Füllung des dritten Bechers von der halben Massa, welche beim Eingang des Mahles abgetrennt und aufbewahrt ist, ein Stück abgebrochen, das der Leiter des Mahles isst, und wovon er der Tischgesellschaft mitteilt, die es essen muss. Das nennt man heute Aphikoman, und erteilt damit diesem nicht verstandenen Worte den Sinn „Nachtisch“, Früchte, Süßigkeiten, Desert, einen Sinn den es sicher nicht hat. Unter אפיקומן bietet Levy diese Deutung noch, aber unter פטר hat er sie zurückgenommen und verbessert.

Das Dankgebet selbst, das heute sehr lang ist, kann in Ješu' Zeit so nicht gebetet worden sein, wie es jetzt in der Haggada steht, da es auch die Wiederaufbauung Jerusalems erfleht, (בנה ירושלים עיר). Es schliesst mit der Fürbitte für alle lieben Personen und dem Verlangen nach dem ersetzten Messiasreiche, und dem Segen über den dritten Becher, der nun getrunken wird. Wir werden daher für Ješu' Zeit anzunehmen haben, dass nach beendeter Mahlzeit die Brotverteilung statt fand, der die Füllung des dritten Bechers folgte. Nachdem er gefüllt war wurde das Dankgebet nach Tisch gesprochen, das ausmündet auf die messianische Erwartung. — Dies Gebet konnte Ješu' nicht beten. Sprach er den Juden, wie ich schon oft gesagt habe, das Reich ab, so war für ihn ein solches Gebet undenkbar, fühlte er, wie noch viele irrig glauben, sich als Messias (aber sans phrase und unerlaubte moderne Restriction¹) dann gieng es erst recht nicht, dass er das Eintreten des Messiasreichs erbat. Hier lag die natürliche Stelle, das specifisch Jüdische des Festgedankens abzuthun und durch das Neue, das specifisch Christliche, Universalistische für die Gründung einer neuen menschlichen geistigen Gemeinschaft zu ersetzen.

Der dritte Becher, der nach dem Tischgebet getrunken wurde, konnte von Ješu' nicht nach seinem Ursinne geboten werden, er musste den Sinn verändern.

¹ Solche Phrase und Restriction enthält die Formulierung, welche Fiebig in den Protestantischen Monatsheften 1902 P. 434 vorgetragen hat: „Ich habe in einem Buche „der Menschensohn“ gezeigt, dass Jesus zwar das jüdische Messiasbild auf sich bezog, [ei wie vorsichtig und verzwickelt ausgedrückt] aber mit **Ausscheidung alles Particularistischen und Politischen**. Damit traf er allerdings das eigentlich Jüdische des Begriffs in seinem Centrum. Zugleich musste das für ihn ein Grund sein, die jüdischen Messias Hoffnungen [nur diese? oder dann den ganzen Charakter als Messias?] von sich abzulehnen“. — Ich nenne das ein Glas Zuckerwasser ohne Zucker, kann mir aber solche Gegner meiner Aufstellung gern gefallen lassen. Eine solche Aufrechterhaltung der Messianität ist die ärgste Verurteilung derselben. Sapienti sat, selbst wider Willen kommt ein solcher Gegner mit mir überein.

Die ganze Action zwischen dem Eingiessen des dritten Bechers und dem Trinken des vierten bildet eine ganz vollkommene liturgische Einheit, darum darf man zwischen dem dritten und vierten Becher nichts trinken, während bei der Mahlzeit, also zwischen dem zweiten und dritten Becher Freiheit herrscht. — Dieser liturgische Schlussteil zerfällt in zwei Teile, die durch das Austrinken des dritten Bechers geschieden werden. Der erste Teil, das Dankgebet nach Tisch, ist erwähnt, wir haben uns dem zuzuwenden was nach dem Trinken des dritten Bechers liegt.

Hier spricht man Ps. 79, 6ff: „Schütte deinen Grimm aus auf die Gojim, die dich nicht kennen, und über die Königreiche, die deinen Namen nicht anrufen, denn sie haben Ja'qob gefressen und seine Städte verwüstet“ und dazu noch die gleichbedeutenden Stellen Ps. 69, 25 und Thren 3, 66. — Das konnte aber vor der Zerstörung Jerusalems nicht im Rituale stehen, fällt also für Ješu' Zeit fort, in der hinter dem Trinken des dritten Bechers unmittelbar das Hallel folgte mit Ps. 115: Nicht uns Herr, sondern deinem Namen gieb die Ehre u. s. w. bis zum Schlusse von Ps. 118. Hier gelangt der messianische Grundgedanke des Festes, die Feier der zweiten Erlösung als Ektypos des Typos der ersten Erlösung aus Ägypten,¹ auf das Deutlichste zum Ausdruck in den Worten: Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahves. — Mit einer kleinen Einleitung, die den Lobgesang vorbereitet, kommt endlich wenigstens jetzt am Schlusse, das grosse Hallel (Loblied), d. h. die 26 Verse von Ps. 136, doch kann in Ješu' Zeit auch ein anderer Psalm gesprochen sein, worauf dann der vierte Becher getrunken wurde.

Dass es sich so verhielt lehrt die Mischna in ihrer lakonischen Weise: מזנו לו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר d. h. [Man mischt ihm] den vierten Becher; er vollendet bei ihm das Hallel und sagt bei ihm den „Liedersegen“. Dieser Liedersegen ist jetzt Ps. 136 mit 26 Versen, wie sich aus der Gemara zur Stelle ergibt, wo R. Jošua' ben Levi fragt: Wem entspricht die Zahl von 26 Versen im הודו d. i. Ps. 136? und die Antwort lautet: Den 26 Generationen, die Gott vor der Erteilung des Gesetzes erschaffen und aus Gnade ernährt hat. — Aber in der ältesten Zeit, um die es sich für uns handelt, war dieser Psalm noch nicht obligatorisch, denn R. Tryphon, den wir oben als Schammaiten auch in einem andern Punkte vom Rituale abweichend gefunden haben, teilt uns mit, dass andere den 23. Psalm: Der Herr ist mein Hirt benutzten — und R. Jehuda sagt der Liedsegen sei gewesen ה' אלהינו יהללך Es preisen dich Jhvh unser Gott, — R. Johanan aber führt נשמת כל חי = Aller lebendige Odem, also noch eine andere Form an.

¹ Vgl. meine Schrift Die Prophetie des Joel P. 53, 131.

Dies letztere Stück **נשמת כל חי** erscheint im heutigen Rituale als Fortsetzung nach Ps. 136, wie wir oben die Formel des Aqiba (nach dem ersten Becher) ebenfalls als Zusatz eingefügt gefunden haben. Der sehr erweiterte Schluss, der mit den Worten endet: „Das kommende Jahr in Jerusalem“, nach welchen unter einem wiederholten Segen über den Wein der vierte Becher genommen wird, muss später als 70 p. Chr. sein und geht uns darum hier nichts an.¹

Aber von grosser Bedeutung ist für uns der Satz **אין מפטירין אפיקומן**, **אחר הפסח אפיקומן**, der herkömmlich übersetzt wird: „Man darf nach dem Pesah keinen Nachtisch essen“. — Ich kann mir die sprachliche Kritik dieser völlig unmöglichen Übersetzung leicht machen, da ihre Unhaltbarkeit von Löw und Spitzer bei Kohut im Aruch sub **אפיקומן** und von Dr. M. Jastrow bei Levy sub **פטר** schon erkannt und anerkannt ist, sachlich aber muss ich darauf hinweisen, dass vor dem dritten Becher am Schlusse der eigentlichen Mahlzeit ein Nachtisch, bestehend aus abgebrochenen Massothstücken, direkt vorgeschrieben ist.²

Da **אין מפטירין** nichts anderes bedeutet als „man entlässt“, so würde **אפיקומן** im Sinne von Nachspeise als Objekt dazu gehören, und damit entstünde der Unsinn: „Man entlässt nicht nach dem Pesah eine Nachspeise“. Daraus ist dann mit mehr gutem Willen als guter Logik die herkömmliche Fassung: „Man darf nach dem Pesah keinen Nachtisch essen“ zurechtgestutzt. Da das ganz unmöglich ist, und alle die Commentierungen welche **אפיקומן** als Nachtisch (Nüsse, Süßigkeiten u. s. w.) fassen, und etwa mit einem erfundenen ἐπίγευμα identifizieren, zu Boden fallen, um somehr als die älteste Glosse davon nichts weiss, sondern es durch **מיני זמר** d. i. Musik erklärt,³ und das Wort **אפיקומין** (sic!) schreibt, — so wird man es aufgeben müssen darin den Nachtisch zu suchen.

Die Orthographie des undeutlichen Wortes schwankt, Kohut führt **אפקמן**, **אפקמן**, **אפיקמן**, **אפיקומן**, **אפיק'מן** auf, der jerus. Talmud hat **אפיקומין**, und das ist neben der Glosse **מיני זמר** deutlich ἐπιχώμιον, das τὸν wird nach neugriechischer Weise in wie in Synhedrin statt συσέδριον und in zahlreichen andern Fällen, — ἐπιχώμιον aber bedeutet wie ἐχχαύμιον so viel als Triumphlied, Siegeslied, schon Pindar

¹ Selbst damit endet das jetzige Ritual noch nicht, aber das Weitere wird in der Mischna nicht berührt. Ich ignoriere dies hier, wie ich auch den Schluss der Mischna ignoriere, der von denen handelt, welche bei der nächtlichen Feier etwa einschlafen, und über die Wirkung der Pesahreste auf den Reinheitszustand u. s. w. Bestimmungen treffen.

² Man mag auch das Tiferet Jisra'el in Israel Lipschütz Mischna mit Bartenora Wilna 1891 zur angeführten Mischna vergleichen.

³ So Jerus. Pes. 37^d unten: **מאי אפיקומין ר' סימון בשם ר' אינייני בר ר' סיסי מיני זמר** **ר' י' אמר מיני מתיקה שמואל אמר כנון ערדיל ונחליא דהנניא בר שילת**. Das letztere muss ein Gesellschaftsspiel bezeichnen.

redet vom ῥυμος ἐπικώμιος Nem 8, 50; 6, 36, der im feierlichen Zuge (ἐπικωμάζειν) gesungen wird, und Pyth 10, 3 heisst ἐπικωμία ὅψ was Vs. 53 $\text{ἐγχαμίων ἄωτος ῥυμων}$ ist. Dann aber ist die Mischna $\text{אין מפתירין אחר פסח אפיקומין}$ zu übersetzen: Man entlässt die Gesellschaft nicht, nach Pesah folgt ein Epikomion, d. h. Jubellied, und dazu auch Umzug mit Gesang. Das Nichtentlassen als Sinn des אין מפתירין kennt die Gemara sehr gut, wenn sie lehrt, dass sich Niemand von einer Tischgenossenschaft zur andern begeben darf. Versteht man אפיקומין erst richtig von der Festfeier nach dem Genusse des Pesah selbst, so wird die Gemara klar. Jetzt interpretiert man: Was ist „Nachspeise“, (die zu essen verboten ist)? Und die Antwort lautet: Rab sagt, dass man sich nicht von einer Tischgesellschaft zur anderen entfernen soll. Die Gesellschaft soll zusammenbleiben, — das ist aber kein Dessert! Versteht man aber das Epikomion richtig, so ist auch diese Erklärung vernünftig. Epikomion bedeutet praktisch, dass die Gesellschaft nicht entlassen wird, sondern zusammenbleibt, nämlich um die Triumphfeier gemeinsam abzuhalten.

Wenn der Gedanke fremdartig anmutet, dass am Schlusse des Pesah ein nächtlicher Festzug mit Gesang gehalten wurde, der erinnere sich, dass am Abend des ersten Tages des Laubhüttenfestes ganz dasselbe geschah, also das Hallelsingen und die Freude (הלל ושמחה) Sukka IV, 8), die für alle acht Festtage vorgeschrieben waren, besonders lustig ausgeführt wurden. Denn am Ausgange des ersten Laubhüttenfestes wurden im Vorhofe der Frauen Tribünen errichtet und eine Illumination gemacht, — wie das noch heute im Oriente bei den Mulidfeiern geschieht, — wobei die Lampendochte aus den abgetragenen Priesterhosen und Gürteln, die zerrissen wurden, bestanden. Kein Hof in Jerusalem war ohne Illumination. Die Frommen (חסידים) und die angesehenen Männer tanzten und sprangen voran mit Fackeln in der Hand und sangen Lieder und Lobgesänge. Die Leviten waren mit ihren Kinnors, Nabliums, Cymbeln, Posaunen und andern Instrumenten (כלי שיר) bei der Hand, und der Zug bewegte sich die fünfzehn Stufen hinauf, welche vom Vorhofe der Weiber zum Vorhofe der Israeliten führten. Oben standen zwei Priester mit ihren Signalposaunen, die beim Tagesanbruch (קרא הנבר = Hahenschrei) in kurzen und langen Tönen bliesen, kurz wer den Jubel des Wasserschofffestes nicht gesehen hat, der hat überhaupt keinen Jubel gesehen. So Sukka V. War nun hier ein nächtliches Fest der Gipfel der volkstümlichen Feier, so wüsste ich nicht, weshalb es beim Pesah anders sein sollte, [zumal dasselbe Hallel, welches am Pesah gesungen wurde, auch am Laubhüttenfeste die Festlieder bot Taanith 28^b, und Pesah kein Trauerfest, sondern Hoffnungsfest ist.

Aber wird man einwenden für das Laubhüttenfest wird solch

nächtlicher Zug ausdrücklich bezeugt, für Pesah nicht! Das trifft aber nicht zu, sobald man אפיקומין richtig versteht. Denn dann sagt es die Mischna mit völliger Klarheit: אין מפטירין = man entlässt die Tischgenossenschaft nicht, אחר פסח אפיקומין = nach dem Pesahmahl folgt ein Epikomion. Nach der Zerstörung Jerusalems hatten die Juden der Diaspora alle Ursache keine nächtlichen Festzüge mehr anzustellen,¹ und von da datiert der Wegfall dieser Feier. Dann wurde das griechische Ἐπιχώμιον, wie so viele andere griechische Wörter im jüdischen Schrifttume, nicht mehr verstanden, die falsche Deutung als Dessert setzt ein, und mit ihr entstehen die weiteren Fragen über das Wort, wie sie Pesah 119^b vorgetragen werden.²

Wir sind nunmehr in der Lage uns ein Bild von der Festfeier in der Zeit Ješu' zu entwerfen, in welcher Vieles noch nicht fest war, nicht einmal die Ausdehnung des kleinen Hallel und das Absingen von Ps. 136. In dieses Schema haben wir die Angaben der Evangelisten einzupassen, aber nicht gleich zu meinen, dass wenn sie mit der Mischna nicht genau stimmen, die Evangelien im Unrechte sind, da eben in jener Zeit die Festordnung noch unsicher war, und die Mischna jünger ist als die Evangelien.

Aber die evangelistischen Berichte bedürfen erst selbst einer Beleuchtung ihres Inhaltes. Es zeigt sich nämlich, dass alle drei genau denselben Stoff bieten, aber in anderer Anordnung. Und zwar verhält sich das so: Nachdem die Jünger das Pesah gerüstet haben Matth 26, 19 = Mrc 14, 16 = Luk 22, 13 erzählt

| Matth | Mrc | Luk |
|--|---|--|
| I dass sie sich zum Mahle legten 20 | I dass sie sich zu Mahle legten 18 | I dass sie sich zum Mahle legten 14, |
| II dass, während sie assen, Ješu' den Verrat voraussagt 21–25, | II dass, während sie assen Ješu' den Verrat voraussagt 18–21 | und dass Ješu' darauf den Kelch nahm und verteilte 17 |
| IIIa dass während sie assen, Ješu' das Brot nahm, die Segensformel sprach und es verteilte | IIIa dass, während sie assen, Ješu' das Brot nahm, die Segensformel sprach und es verteilte | IIIa dass er das Brot nach der Segnung brach und austeilte 19. Dies vor dem Essen. |

¹ Man erinnere sich der Nöte und Überlegungen wegen des Schofarblasens am Neujahrstage, das die Judenhäuser den Heiden verriet in Rosch.

² Auch hier schimmert noch durch, dass am Schlusse des Festes Spiele, diesmal häusliche, gespielt wurden. Denn wenn R. Samuel auf die Frage was Epikomion sei antwortet: Zum Beispiel Pilze für mich und junge Tauben für den Abba (Lehrer) — so kann ich darin nur den Namen eines Gesellschaftsspieles sehen. Berach 47^a schliesst das nicht aus.

| Matth | Marc | Luk |
|--|--|---|
| IIIb darnach den Kelch 26–29 | IIIb danach den Kelch 22–24 | IIIb das er nach dem Essen den Kelch austeilte 20 |
| | | II dass er den Ver- räter nach dem Kelche voraus- sagt 21–23 |
| IV dass sie nach dem Gesange auf den Ölberg zogen, und Petrus mitallensich auch zum Sterben mit Jeſu bereit er- klärt 30–35 Den Rangstreit hat Matth 20, 20. | IV dass sie nach dem Gesange auf den Ölberg zogen, und Petrus mitallensich auch zum Sterben mit Jeſu bereit er- klärt 26–31 Den Rangstreit hat Mrk 10, 35. | IVa dass ein Rang- streit ausbrach 24, b, dass Petrus mit Jeſu zu sterben bereit ist 33 V dass Jeſu nach seiner Gewohnheit nach dem Oelberg zog und die Jünger ihm folgten. — Gethsemane wird nicht genannt. 39. |
| V dass sie darauf nach Gethsemane giengen 36. | V dass sie darauf nach Gethsemane giengen 32. | |

Man sieht, dass der Stoff in allen drei Darstellungen derselbe, die Ordnung aber verschieden ist. Lukas hat in dem ersten Becher eine Nachricht, welche den übrigen fehlt, und in der Bemerkung, dass der eigentliche eucharistische Kelch nach dem Essen gegeben sei, eine Angabe von fundamentaler Wichtigkeit für das Verständnis des ganzen Berichtes. Dass diese Notiz ursprünglich ist und wesentlich, dass sie dem ältesten Gebrauche entspricht, wird durch 1 Cor 11, 25 über jeden Zweifel erhoben, Paulus aber kannte die jüdische Sitte und wusste, was er schrieb.

Hieraus ergibt sich, dass trotz der Identität des gesamten Stoffes, Lukas doch in $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \theta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ Vs. 20 eine Angabe hat, welche ebenso wesentlich wie richtig ist. Diese Angabe fehlt den übrigen, — also ist ihr Bericht dem des Lukas gegenüber lückenhaft, und darum sind wir berechtigt und gezwungen zu fragen, ob nicht das Fehlen des ersten Bechers in Matth und Mrk ebenfalls eine Lücke in der Darstellung ausmacht, die daraus erklärt werden kann, dass die Erwähnung dieses Bechers für die Erzähler kein Interesse bot. An die verschieden geordnete Darstellung der Vorgänge, bei der Lukas auf der einen, Matth und Mrk auf der anderen Seite stehen, dürfen wir nun versuchen die oben gewonnene jüdische Ordnung der Pesahmahlzeit als Maasstab anzulegen und zum Vergleiche herbeizuziehen. Es wird sich zeigen, dass das paulinische und lukanische

„nach dem Essen“, μετὰ τὸ δεῖπνῃσαι den Schlüssel zum Verständnis bietet, und dass Matth und Mrk einen abgekürzten Bericht geben. Die Austeilung des Brotes und die des Kelches folgten nicht unmittelbar auf einander, sondern jener wurde vor, dieser nach dem Mahle gegeben.

| Die jüdische Ordnung | Lukas | Matthäus, Markus |
|--|---|--|
| A Vorbereitung, Introitus. Erster Becher und Verteilung von Maſſa und Lattich | A ist nicht erwähnt | A nicht erwähnt |
| B Eigentliche Mahlzeit | B | B |
| I Liturgische Einleitung: | I | I |
| 1, Zweiter Becher gemischt, nach dem Niederlegen (בבית) | 1, ἀνέπεσεν καὶ οἱ μαθηταὶ μετ' αὐτοῦ. Einleitung ἐπιθυμία ἐπεθύμησα κτλ. . . . δεξιόμενος ποτήριον εἶπεν · λάβετε, διαμερίσατε κτλ. | 1 ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα Matth 26, 21 ἀνακειμένων αὐτῶν Mrk. 14, 18 |
| 2, Verteilung des zweiten besondern Antipasto. | | |
| 3, Abbrechen von Maſſa mit den Worten: Das ist das elende Brot, das unsere Väter in Ägyptenland gegessen haben, jeder Hungerige komme und esse, jeder der es bedarf, der feiere. | 3, λαβὼν [τὸν 1] ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων · τοῦτό ἐστιν κτλ. = כִּינֹעַ כִּמְחֵה כֶּחַל. das כֶּחַל erläutert das τοῦτό ἐστιν. | ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν (was archäologisch ungenau) λαβὼν [τὸν 1] ἄρτον . . . εἶπεν · [λάβετε φάγετε] τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου Matth 26, 26, Mrk 14, 22, aber nur λάβετε, ohne φάγετε. |
| 4, Frage und Erläuterung von Deuter 26, 5—11. | 4, war für Jeſu' unmöglich, er müsste ein Neues an die Stelle setzen. Johannes 13, 4 ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου bis Vs. 12 ἀναπεσὼν πάλιν εἶπεν γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν; ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος κτλ. giebt die zu ergänzenden Ge- | 4 wie im Lukas übergangen. |
| 5, Schlussgesang Ps. 113 oder Ps. 113 bis 114, vielleicht mit einer Schlussformel. | | |
| 6, der zweite Becher wird getrunken. | | |
| 7, Maſſa wird gebrochen und mit Bitterkraut verteilt | | |

1 Über dieses τὸν, welches auf ein bestimmtes Brot, nämlich das eucharistische weist, schwanken die Zeugen sehr stark. Mtth P. 385 Mrk P. 150. Ich halte τὸν jetzt für sekundär und nehme mein Urteil darüber, so wie über den Aphiquomen Mtth P. 385, Mrk 151 nach vorstehender Untersuchung selbstverständlich zurück.

| | Lukas | Matthäus, Markus |
|--|--|---|
| Die jüdische Ordnung mit gewaschenen Händen. | dankengänge, aber es scheint unter Nr. II zu gehören. | |
| II das eigentliche Speisen mit freien Gesprächen. | II Speisen (durch die Fusswaschung unterbrochen?!) Hierher würde sachlich Luk 22, 24–38 gehören. | II schon anticipiert |
| III Die Nachfeier als Dankgebet | III μετὰ τὸ δεῖπνῃσαι | III nicht wirklich geschieden |
| 1, Dritter Becher gemischt | 1, τὸ ποτήριον ὡσαύτως λέγων [ohne εὐχαριστήσας] | 1, λαβὼν [τὸ?] ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας [richtig, der dritte Becher hat Eulogie] ἔδωκεν... |
| 2, Dankgebet für die Nahrung מברך על מונו | 3 τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη — also Bruch mit dem alten Bunde — ἐν τῷ αἵματί μου und klarer Gegensatz gegen Exod 24, 8 דם הנה, הברית אשר כרת עמכם, wo das הנה, Targ. אה dem τοῦτο sachlich genau entspricht. Der Tod durch den Überlieferer motiviert das ἐκχυνόμενον, er stirbt für die Glieder des neuen Bundes. [Das Singen fehlt. — Luk 22, 24 bis 38 steht zu spät.] | 3 τοῦτο τὸ αἶμά μου καινὴ διαθήκη (vgl. Matth P. 385) τὸ περὶ πολλ. κτλ. Mrk 14, 24 aber τῆς διαθήκης |
| 3, der dritte Becher getrunken | | 5, 6 ὑμνήσαντες Matth 26, 30, Mrk 14, 26. [Da der Kelch vor dem Singen gegeben wird, so ist der vierte Becher sicherlich nicht das jüdische archäologische Substrat]. |
| 4, Vierter Becher gemischt | | |
| 5, das Hallel Ps. 115 bis 118 vollendet | | |
| 6, Liedsegen, Ps. 23 oder 136. | | |
| 7, der vierte Becher getrunken ¹ . | | |
| C Die gesellschaftliche Nachfeier | C ἐξελθὼν ἐπορεύθη... | C ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν Matth 26, 30, Mrk 14, 26 ἔρχεσθε... Γεθσημανεῖ Matth 26, 36, Mrk 14, 32. |
| Die Tischgenossen bleiben zusammen und halten Epikomion. | ἡκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί. Gethsemane wird nicht genannt. | |

¹ Es fällt mir auf, dass die liturgische Vorbereitung eben so wie der liturgische Schluss aus sieben Stücken besteht. Ich habe das erst nachträglich bemerkt und keineswegs von Anfang an für den Aufbau vorausgesetzt oder erwartet. Es ist das reine unbeabsichtigte Ergebnis der Analyse.

Hiernach giebt Lukas zusammengenommen mit Matth-Mrk eine Darstellung, welche der jüdischen Feier sehr gut entspricht; Lagerung auf den Speisesophas und Verteilung des Kelches mit Antipasto, dann vor dem Essen des Pesahlammes Brotverteilung und nach dem Essen die Austeilung des Kelches, welcher dem jüdischen dritten Becher entspricht. Matth und Markus fügen den Gesang und das Ausziehen zum Ölberge hinzu. Beide Quellenreihen vereinigt zeigen das volle Bild der jüdischen Pesahfeier. Ihr geistiger Gehalt ist freilich vollständig eliminiert. An die Stelle des elenden Brotes der Väter wird das Brot gesetzt, das den für die Stiftung des neuen Bundes gebrochenen Leib des Stifters abbildet, wie die Maßot das elende Brot der Väter abbilden, an die Stelle der Bitte für alle geliebten Personen und um das Eintreten des Messiasreiches, hinter welcher der dritte Becher getrunken wird, wird der Kelch gesetzt, welcher das Blut abbildet, das der Begründer des neuen Bundes bei seiner Stiftung vergießt, und das das Gegenbild zu Exod 24, 8 ist. Das הנה und הן zeigt, was τοῦτο ἐστίν bedeutet. Wenn Paulus bei beiden Teilen der Feier als Ješu' Worte hinzufügt $\epsilonἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν$, so ist das nicht nur das älteste Zeugnis für die Einsetzungsworte, sondern die Erzählung von der Einsetzung selbst fordert dringend eine solche Erklärung, nicht nur um den Sinn überhaupt verständlich zu machen, sondern auch um die Wiederholung anzuordnen. Wer diese Worte für nicht von Ješu' gesprochen erachten wollte, würde die Einsetzung der Abendmahlsfeier durch Ješu' selbst leugnen, sie würde sich ihm unter der Hand in eine lediglich dem Gebrauche der ersten Jüngergeneration entstammende zufällige Feier verwandeln, die von Ješu' selbst gar nicht anbefohlen wäre. Dann wäre der neue Bund ohne ein Bundeszeichen, der tief sinnige Gegensatz zu Exod 24, 7 wäre nicht vorhanden.

Ješu' letztes Mahl war gleichzeitig mit der Einsetzung des neuen Bundesmahles für die Glieder seiner Bundstiftung ein vollkommenes und bewusstes Brechen mit dem Judentume¹. An die Stelle der jüdischen Symbole setzte er seine eigenen neuen. Und Paulus deutet sie, der Kelch ist die Gemeinschaft mit dem Blute, das Brot die Gemeinschaft mit dem Leibe Ješu', weil es ein Brot ist, so werden die Vielen ein Leib unter sich und mit Ješu', denn alle haben Teil an dem einen Brote, 1 Cor 10, 16. — Erst vom Gebrauche des Brotgenusses — $\kappaλάσις ἄρτου$ Act 2, 42, Luk 24, 35 aus lässt sich das Wort: Ich bin das Brot des Lebens Joh 6, 35 wirklich verstehen,

¹ Es ist nicht nötig darauf noch einmal hinzuweisen, dass neben alledem die Vorstellung Ješu' habe sich für den Messias erklärt oder erklären lassen, nicht bestehen kann. Messias und Judentum sind untrennbare Begriffe, andere Völker haben keinen Messias, an dessen Stelle ein σωτήρ, ein Erretter vom Bösen der Sünde tritt. Satisfactionstheorie ist dabei gar nicht nötig.

und Joh 6, 53 setzt den Bestand der Abendmahlsfeier direct voraus, die Symbolik zu verstehen ist dabei nicht schwer. Die Glieder der Gemeinde Jeſu', die Brot und Kelch geniessen, gehören ihm zu, sie bilden einen Leib unter sich und mit ihm. Die verbindende Macht ist er, wer zu ihm kommt hungert und durstet nicht, so wird er zum himmlischen Brote, das auf ewig nährt. Auch der Gegensatz zum Judentume ist bemerkbar gemacht, denn die Väter assen Manna und starben Joh 6, 49. Wir haben hier weiterschreitende Symbolik auf Grund der vorhandenen eucharistischen Feier. Aber schon die ältesten kirchlichen Lehrer haben diese Symbolik gröblich materialisiert, wenn sie von einem *φάρμακον ἀθανασίας* reden Ignat Ad Ephes 20, während für Tertullian das Brot noch *figura corporis* ist Adv. Marc 1, 4; 4, 40 und Clemens Alexd. erklärt, die Schrift nenne den Wein ein *μυστικὸν σύμβολον αἵματος*. Paedag. P. 126, 186 Ich führe die johanneische Weiterbildung an um den Gedanken abzuwehren, als hätte Paulus die eucharistische Feier reguliert, die vor ihm nicht geregelt gewesen wäre. Er setzt sie aber voraus und seine *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* bei Brot und Kelch ist urecht und unentbehrlich, und dem gegenüber sind alle Evangelien gleichzeitig lückenhaft und doch wieder in Betreff der Einsetzungsworte leicht differierend. Den spätesten dogmatischen Stand zeigt Matthäus, wenn er statt des *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* des Paulus einstellt *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, welches dann in einer Anzahl von Minuskeln (9, 18 — 13. 69. Ferrargruppe, — al) und in Sahid und Memph auch in den Markus eingeschoben ist. Davon weiss Justin der Märtyrer noch nichts, er citiert aus den Evangelien, wie er hier die *ἀπομνημονεύματα* ausdrücklich nennt, das *εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου* sowohl für das Brot als für den Kelch. Apolog. major 70: *περὶ τοῦ ἄρτου ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν... καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν*. Cap. 66: *οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασι, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν, ἐντετάλθαι αὐτοῖς, τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου· τοῦτ' ἐστὶν τὸ σῶμά μου. Καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστιν αἷμά μου (sic!) καὶ μόνοις¹ αὐτοῖς μεταδοῦναι*. Jetzt steht das nicht mehr in den Evangelien, wohl aber bei Paulus und restweise für das Brot bei Luk 22, 19. Der aus alledem abzuleitende Schluss für die Textformen in den Evangelien liegt auf der Hand: Alle geben eine lückenhafte Schilderung der

¹ Wir haben von Justin nur eine Handschrift, und dies *μόνοις* sieht sonderbar genug aus. Ist es echt? War es *πᾶσι*? Hier liegt ein sonderlicher Stein des Anstosses. Aber gegen den Laienkelch hat man sich nicht darauf gestützt, da die Stelle nicht gekannt oder beachtet war.

Einsetzungsszene, und im besonderen sind Matthaeus und Markus nach der bei der Feier der Eucharistie in den Gemeinden üblichen Form gekürzt und gestaltet, während Lukas nach seinen Quellen den direkten Zusammenhang mit der jüdischen Feier durch Erwähnung des Bechers vor dem Brote, — mag es der erste oder zweite jüdische Becher sein, das verschlägt nichts, — noch deutlich erkennen lässt. Wir haben hier wieder einen, und wohl den bedeutendsten Fall, in welchem sich Lukas als Aufbewahrer der ältesten Berichte erweist, nicht er und Paulus, sondern vielmehr Matthäus und Markus tragen ein liturgisches Gepräge.

Das bewährt die Textgeschichte des Abschnittes 22, 14 ff, die sich nur daraus erklärt, dass auch am Lukastexte der Versuch gemacht, aber gegenüber einer sehr festen Tradition des Textes nicht durchgedrungen ist, die abweichende Darstellung nach dem bei Matthäus und Markus vorliegenden Schema umzugestalten und nach der Meinung der Überarbeiter zu berichtigen. Wir verfolgen diese Textgeschichte nun nach den verschiedenen Kirchenprovinzen. Zunächst die Syrer, sie gehen wild auseinander, denn sie sehen in den zwei Kelchen einen Stein des Anstosses, den sie beseitigen wollten, und den die neuern Kritiker durch Annahme einer Interpolation in V. 19—20 zu umgehen versuchen, indem sie die Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν bis τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον für Entlehnung aus 1 Kor, 11, 25 ausgeben und die Ordnung erst Kelch dann Brot(!) für echtlukanisch ansehen. Sie muten uns damit zu an einen Interpolator zu glauben, der nicht gemerkt hätte, dass er durch seinen Einschub zwei Kelche in den Text bringt, oder der, falls er es gemerkt hätte, zu feige gewesen wäre den ersten Kelch zu streichen. Aber wer durch Zusatz korrigiert ist auch zu streichen fähig, und dass seine ungeschickte Interpolation nachher geduldig weiter abgeschrieben wäre, das ist auch nicht glaublich. Gab es denn in der Folge gar keine uninterpolierten Exemplare mehr, aus denen der Text hätte berichtet werden können? Und wenn, wie ist es möglich, dass eine an einer einzelnen kirchlichen Centralstelle gemachte Interpolation bewirkt, dass alle alten Exemplare verschwinden? Nein diese Auskunft gegenüber dem Lukastexte ist völlig unannehmbar, obwohl sie von Westcott-Hort vorgetragen und von manchen neueren Forschern ohne mit der Wimper zu zucken adoptiert wird. Doch zur Sache. Ich stelle den Text Vs. 15—21 nach **SBAA** voran:

¹⁵ Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. ¹⁶ λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. ¹⁷ Καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς. ¹⁸ λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου

ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. ¹⁹ Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ²⁰ Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. ²¹ Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ κτλ.

Von diesem Texte fehlt der Pesch Vs. 17 und 18 in Handschriften und dem System der Canones des fünften Jahrhunderts, Gwilliam Studia Biblica II P. 264. Damit ist denn der doppelte Kelch gründlich beseitigt, aber —

Syrert hat mit einer Umstellung von Vs. 17–18 nach Vs. 19 den von der Pesch verworfenen Text materiell erhalten, dabei aber durch Streichung von Vs. 20 den zweiten Kelch beseitigt. Beide Zeugen beseitigen den doppelten Kelch — aber jeder in anderer Weise. Pesch bezeugt Vs. 20 gegen Syrert, Syrert bezeugt Vs. 17–18 gegen Pesch.

Syrsin endlich bezeugt die Substanz von Vs. 20, den er zerlegt hat, gegen Syrert, mit dem er doch wieder die Umstellung der Vs. 17 und 18 teilt, welche in Pesch gestrichen sind. So hat auch er den doppelten Kelch beseitigt wieder auf eine besondere Weise, indem er die Substanz von Vs. 20 erhält.

Der älteste syrische Text kennt also materiell Vs. 20, Vs. 17 und 18, der mittlere erkennt diese an, aber nicht Vs. 20, — die Pesch als der jüngste Text, kennt Vs. 20 aber nicht Vs. 17 und 18.

Die Texte selbst, die ich zugleich griechisch reconstruiere lauten so:

Pesch

ⲙⲉⲗⲓ ⲕⲉⲗⲓ ⲁⲙⲓ ⲓⲛⲕⲁ ¹⁵
 ⲁⲁⲁⲁ ⲓⲁⲁⲕ ⲕⲉⲙⲉⲛ ⲕⲓⲙⲉ
 ⲁⲁⲕ ⲕⲓⲕ ⲓⲛⲕⲁ ¹⁶ ⲉⲙⲕⲓ ⲡⲓⲱ
 ⲙⲁⲙⲁⲕ ⲕⲓⲓ ⲓⲁⲁⲁⲁ ⲓⲁ
 ⲙⲉⲗⲁⲁⲁⲁⲁ ⲡⲉⲗⲓⲛⲓ ⲕⲉⲙⲉⲛ
 ⲕⲙⲓⲕⲓ
 ⲁⲓⲁⲕⲁ ⲕⲉⲙⲉⲛ ⲙⲁⲙⲁ ¹⁹
 ⲓⲛⲕⲁ ⲁⲙⲓ ⲙⲁⲙⲁ ⲕⲉⲙⲉ
 ⲁⲁⲁⲁⲕ ⲓⲁⲓⲛⲓ ⲓⲁⲁⲁⲁ
 ⲁⲁⲁⲁⲁ ⲕⲓⲙⲉ ⲙⲁⲙⲁⲁⲁ
 ⲙⲁⲙⲁⲁ ²⁰ ⲙⲓⲁⲁⲓⲛⲓ ⲡⲓⲱⲁ
 ⲁⲡⲉⲙⲕⲓ ⲓⲁⲁ ⲕⲉⲙⲉ ⲓⲁⲁ
 ⲕⲉⲙⲉⲛ ⲕⲉⲙⲉ ⲕⲓⲙⲉ ⲓⲛⲕⲁ
 ⲁⲁⲁⲁⲁⲁⲁ ⲙⲁⲙⲁⲁ ⲕⲉⲙⲉ
 ... ⲙⲁⲙⲁ ⲕⲉⲙⲉ ⲡⲓⲱ ²¹ ⲓⲛⲕⲁⲁ

Syrsin

αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν
τὸ σῶμά μου ὃ ὑπὲρ
ὑμῶν δίδωμι. Οὕτως
ποιεῖτε [εἰς?] [τὴν?]
ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20a Καὶ
μετὰ τὸ δειπνῆσαι 17 δεξά-
μενος (oder λαβὼν) [τὸ?]
ποτήριον εὐχαριστήσας
ἐπ' αὐτῷ εἶπεν· λάβετε
τοῦτο, διαμερίσατε εἰς
ἑαυτοὺς, 20b τοῦτό ἐστιν
τὸ αἶμά μου, διαθήκη
καινῇ. 18 λέγω γὰρ
ὑμῖν ὅτι ἀπὸ τοῦ νῦν
οὐ [μὴ?] πίω ἀπὸ τοῦ
χαρποῦ τοῦτου ἕως ὅτου
ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ
θεοῦ. 21 Πλὴν ἰδοὺ ἡ
χεὶρ κτλ.

Syrert

τὸ σῶμά μου
τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Οὕτως
ποιεῖτε [εἰς?] [τὴν?]
ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20a om.
17 Καὶ δεξά-
μενος (oder λαβὼν) [τὸ?]
ποτήριον εὐχαριστήσας
ἐπ' αὐτῷ εἶπεν· λάβετε
τοῦτο, διαμερίσατε ἐν
ἑαυτοῖς. 20b om

18 λέγω (ohne γὰρ)
ὑμῖν ὅτι ἀπὸ τοῦ νῦν
οὐ [μὴ?] πίω ἀπὸ τοῦ
γένους τῆς ἀμπέλου ἕως
wie Syrsin.

ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων
τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου
τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.
Τοῦτο ποιεῖτε εἰς [τὴν?]
ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20 Καὶ
ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τῷ
ποτηρίῳ μετὰ τὸ δει-
πνῆσαι εἶπεν· τοῦτο τὸ
ποτήριον διαθήκη καινῇ
ἐν τῷ αἵματί μου (oder
ἐμῷ αἵματι) τῷ (oder
τὸ) ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννο-
μένῳ (oder ἐκχυννό-
μενον).

21 Πλὴν ἰδοὺ ἡ
χεὶρ κτλ.

Aus der Vergleichung dieser drei Formen mit der oben gegebenen Form von **SB** ergibt sich, dass alle drei die zwei Becher in einen zusammenziehen, die beiden älteren durch Umstellung, der jüngste durch Streichung. Die Substanz des Berichtes in Syrsin und Syrcrt ist mit der Substanz in **B*** identisch. Also hat diese Substanz das älteste Zeugnis für sich. Für die Ordnung der einzelnen Teile ist leicht zu sehen, dass **SB** das Ursprüngliche bieten, denn das Motiv für die Umstellung liegt auf flacher Hand, der störende erste Becher soll beseitigt und die Darstellung der kirchlichen Praxis bei der Feier der Eucharistie gleichgemacht werden, die im Matth und Mrk ihre Schriftbegründung hat. Geschichtlich angesehen ist aber die Form von **SB** die ältere, die der Wahrheit des Ereignisses am Besten gerecht werdende, wogegen die Darstellung in Matth und Mrk den ersten Becher als für die kirchliche Feier indifferent weggelassen hat, also in Wahrheit dem Lukasbericht gegenüber gekürzt ist. Sie haben nicht die ganze Geschichte geschrieben sondern nur herausgehoben, was für die kirchliche Feier zu wissen nötig war. Da in ihr das Brot dem Kelche vorausgeht, so ist in Syrsin und Syrcrt Vs. 17 und 18 nach Vs. 19 gestellt.

Das umgekehrte Verfahren schlägt die Ausgleichung ein, welche in **D** vorliegt. Sie lässt — ungeschickter Weise — den zweiten Becher fort, stellt aber die bei dem zweiten Becher gesprochenen

Worte ἕως οὗτου ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei dem ersten Becher ein, wo sie die parallelen Worte ἕως οὗτου πληρωθῇ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, wie sie Syrsin bietet, ersetzen. Die Folge davon ist, dass das τοὔτό ἐστιν τὸ αἶμά μου ausfällt und dass die Anordnung Kelch und Brot der kirchlich praktisch überlieferten und eben darum sicher ursprünglichen Reihenfolge Brot, Kelch widerspricht. Der Text in D lautet: 15 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ μεπαθεῖν, 16 λέγω γὰρ ὑμῖν· οὐκέτι μὴ φάγομαι ἀπ' αὐτοῦ ἕως οὗτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17 Καὶ δεξιόμενος τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο διαμερίσατε ἑαυτοῖς, 18 λέγω γὰρ ὑμῖν, ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗτου ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 19 Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοὔτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, 21 πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ κτλ. — Hier ist ἕως οὗτου καινὸν βρωθῇ theologische Erläuterung für das undeutliche ἕως οὗτου πληρωθῇ nach Mtth 26, 29 Mrk 14, 25 vgl Apokal 21, 5, ¹ und die Streichung der Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον — ἐχχονόμενον ist um kein⁷ Haar kecker als die von Vs. 17 und 18 in der Pesch, der überflüssige Becher soll unter allen Umständen fort, nur ist sie sehr viel ungeschickter, als die des Syrsin.

Auch dieser Text hat bei den Altlateinern Verbreitung gehabt, er hat also im Westen Anklang gefunden. Man vergleiche aiff² und Rehd., denen ich als Directive d vorsetze, welcher seinerseits D genau wiedergibt. Orthographische Kleinigkeiten sind nicht beachtet.

| | | | |
|----------------------|---|----|---|
| | d | 15 | Et dixit ad eos: Concupiscentia concupivi hoc Pascha |
| | a | | Et dixit ad eos: Desiderio cupivi hoc Pascha |
| Rehd ff ² | i | | Et ait illis: Desiderio desideravi hoc Pascha |
| | d | | manducare vobiscum priusquam patiar. 16 Dico |
| | a | | manducare vobiscum antequam patiar. Dico |
| Rehd ff ² | i | | manducare vobiscum antequam [hoc ff ²] patiar. Dico |
| | d | | enim vobis: Jam non manducabo |
| | a | | enim vobis: quoniam non edam |
| Rehd ff ² | i | | enim vobis: quia [om Rehd.] ex hoc non manducabo |
| | d | | ab eo usque quo novum edatur in regno Dei. 17 Et |
| | a | | illud donec impleatur in regno Dei. Et |
| Rehd ff ² | i | | illud donec impleatur in regno Dei. Et |

¹ Dass im zweiten Jahrhundert der Gedanke bekämpft ist, dass in dem Königreiche Gottes gegessen werde, zeigt Epiphanius, wenn er dem Marcion vorhält, er habe unsere Stelle λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ φάγω κτλ. darum ausgelassen, weil er für das Königreich Gottes nicht βρωτὰ ἢ ποτὰ zulassen wollte. Haeres. XLII § 63.

| | | | |
|----------------------|---|---------------------------------------|--|
| | d | accipiens calicem benedicens | dixit: Accipite hoc |
| | a | accepto calice gratias egit | dicens: Sumite hoc |
| Rehd ff ² | i | accepto calice gratias egit et dixit: | Accipite hoc |
| | d | et partimini vobis | ¹⁸ dico enim vobis |
| | a | et partimini in vobis | dico enim vobis |
| Rehd ff ² | i | et dividite inter vos | dico enim [om Rehd] vobis |
| | d | amodo non bibam | a creatura vineae usque quo |
| | a | quoniam non bibam | de fructu vineae donec |
| Rehd ff ² | i | quod non bibam | de generatione vitis donec |
| | d | veniat regnum Dei. | ¹⁹ Et accipiens panem benedixit |
| | a | regnum Dei veniat. | Et accepto pane gratias egit |
| Rehd ff ² | i | regnum Dei veniat. | Et accepto pane gratias egit |
| | d | fregit et dedit | eis dicens: Hoc est |
| | a | et confregit et dedit | illis dicens: Hoc est |
| Rehd ff ² | i | et fregit et dedit | [Rehd ff ² + illis] dicens: Hoc est |
| | d | corpus meum, | ²¹ verumtamen ecce manus qui tradet |
| | a | corpus meum, | attamen ecce manus proditoris |
| Rehd ff ² | i | corpus meum, | verumtamen ¹ ecce manus tradentis |
| | d | me | super mensa |
| | a | mei mecum | super mensam |
| Rehd ff ² | i | me mecum | ia mensa [Rehd ff ² mensam] |

Auf dieser Stufe standen ursprünglich auch c q Aur δ, die aber durch Vs. 19^b—20 interpoliert sind aus Hieronymus, dessen Einfluss auch in dem *gratias egit, desiderio desideravi*, durch den Ablativ *accepto pane, calice* sichtbar ist.

Danach gestaltet sich der Text in c q Aur δ so: ¹⁹... Hoc est corpus meum + quod pro vobis datur, hoc facite in [q ad] meam commemorationem.²⁰ Similiter et calicem postquam coenavit [q post coenam] dicens: Hic [q^c est] calix novum testamentum in sanguine meo [c novi testamenti sanguinis mei, qui [q quod] pro vobis effundetur [Aur δ funditur Hieron. fundetur]

Geht man von diesem Texte aus, so kann man zu der Auffassung kommen, dass sB und Genossen gegenüber D aus 1. Kor 11, 24 ergänzt sind.² Aber abgesehen davon, dass in 1 Kor 11, 25 auch für den Kelch der Erinnerungssinn und zwar sehr breit ausgesprochen ist in den Worten: τοῦτο ποιεῖτε, ὡς ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν

¹ In ff² ist *verum* abgetrennt, sein Text lautet: *hoc est corpus meum verum. Tamen ecce.*

² Wer kann denn jemals beweisen, dass die älteste, das ist die paulinische Formulierung falsch ist? Niemand! Und wenn sie richtig ist, warum soll sie dann nicht in einem Evangelium, wie das des Lukas, und noch dazu in ganz besonderer Complication stehen, da er die Vorlagen genau durchgegangen hat?

— was nun doch in **SB** nicht mit aufgenommen wäre, ist es einem, selbst dem nachlässigsten, Interpolator zuzutrauen, dass er durch seine Einschiebung gegen seine eigene kirchliche Cultpraxis zwei Becher in den Text bringt, welche von Haus aus nicht darin waren, und ist es der nachfolgenden unter gelehrter Auctorität vollzogenen Vervielfältigung zuzutrauen, dass sie die Interpolation ruhig gehen lässt? Beide Fragen sind zu verneinen. Daraus folgt, dass der Text von **SB** durchaus original ist und fest begründet gewesen sein muss, sonst wäre er rettungslos cassiert. Zu verstehen ist er ja nur durch den Vergleich der jüdischen Textform, die wir darum in den Anfang dieser Untersuchung gestellt haben.

Auch die beiden Altsyrer bezeugen trotz der Umstellung den Text von **SB**, die Umstellung besonders in Syrsin ist fein erdacht, aber nicht durchgedrungen, und das veranlasst mich die übrigen Textformen herbeizuziehen, welche in ihrer Gesamtheit uns verraten, welche vergebliche Versuche gemacht sind den unbequemen Text loszuwerden. Man erlernt daraus wieder einmal, dass die altkirchlichen Redaktionsautoritäten sich nicht von historischen Gesichtspunkten und philologischer Treue leiten liessen, sondern in diesem Falle von cultisch-disciplinären und noch nicht von dogmatischen Betrachtungen. Nicht der Übersetzer hat die Umstellung vorgenommen, denn wir haben die Treue des Syrsin gegen seine Vorlage hundertfältig erfahren, sondern die ältesten Redaktoren der griechischen Texte haben ihre Experimente gemacht, aber jeder anders, woraus denn die Unzulässigkeit ihrer Versuche folgt, durch die *e contrario* der Text von **SB** als ursprünglich erwiesen wird. Dies steht zu erweisen mit Hülfe der oben bei der Besprechung von D übergangenen Altlateiner.

Der in Syrert vorliegende Redaktionseingriff, in welchem die von Syrsin gegebene Zerteilung von Vs. 20 fehlt, ist in b und e ausgedrückt, wobei die folgende Parallelisierung noch einige Differenzen im Detail an das Licht treten lässt.

| | | | | | |
|-----------|---------|---------------|-----------------|------------|-------------|
| Syrert 15 | εἶπεν | πρὸς αὐτούς · | ἐπιθυμία | ἐπεθύμησα | φαγεῖν |
| b | et! ait | illis | desiderio | desideravi | hoc! pascha |
| e | Dixit | ad illos | concupiscentiam | concupivi | hoc! pascha |

| | | | | | |
|--------|--------------------|-----------|-----------------------|------|------------|
| Syrert | μεθ' ὑμῶν | πάσχα | πρὸ τοῦ με παθεῖν, 16 | λέγω | γὰρ ὑμῖν |
| b | manducare vobiscum | antequam | patiar, | dico | enim vobis |
| e | manducare vobiscum | priusquam | patiar, | dico | enim vobis |

| | | | | |
|--------|---------------------|------|-------------------------|------------|
| Syrert | ὅτι ἀπάρτι οὐ (μὴ?) | φάγω | αὐτὸ ἕως ὅτου | πληρωθῇ |
| b | quia ex hoc | non | manducabo illud donec | (unlesbar) |
| e | quia jam | non | manducabo illud doneque | adimplear! |

| | |
|----------------------|---|
| Syrcrt | ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19 Καὶ λαβὼν [τὸν?] ἄρτον εὐχαριστήσας |
| b | in regno Dei Et accepto pane gratias egit |
| e | in regno dī Et accepit panemetgratias egit |
| Syrcrt | ἐπ' αὐτῷ ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν |
| b | (om) et fregit et dedit illis dicens: Hoc est |
| e | (om) et fregit et dedit eis dicens: Hoc est |
| Syrcrt | τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· Οὕτως ποιεῖτε [εἰς?] [τὴν?] ἐμὴν |
| b | corpus meum (om omnia usque ad Vs 17) |
| e | corpus meum (wie b) |
| Syrcrt | ἀνάμνησιν. 17 Καὶ δεξιόμενος ¹ [τὸ?] ποτήριον εὐχαριστήσας |
| b | Et accepto calice gratias egit |
| e | Et accepit calicem et gratias egit |
| Syrcrt | ἐπ' αὐτῷ εἶπεν· λάβετε τοῦτο, διαμερίσατε ἐν ἑαυτοῖς, |
| b | (om) et dixit: Accipite hoc et! dividite inter vos, |
| e | (om) et dixit: Accipite (om)(om) vivite! ² inter vos, |
| Syrcrt ¹⁸ | λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ [μὴ] πῖω ἀπὸ τοῦ |
| b | dico enim! vobis quod (om) non bibam de |
| e | dico enim! vobis (om) amodo non vivam amodo! |
| Syrcrt | γένους τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἔλθῃ ἡ βασιλεία |
| b | generatione hac! vitis hujus! donec regnum Dei |
| e | de potione vitis (om) quoad usque regnum Dei |
| Syrcrt | τοῦ θεοῦ 21 Πλὴν |
| b | veniat Veruntamen |
| e | veniat Verum |

Das ist der eine von den Versuchen zu arrangieren. Der zweite liegt in einem griechischen Evangelistarium³ und in Pesch vor, welche Vs. 17—18 einfach streicht, dabei aber alle Zeugen, auch die welche es mit der Umstellung versuchen und dadurch das Vorhandensein bezeugen, gegen sich hat, also der Willkür schuldig ist. Einen analogen Versuch, der sich in der memphitischen Catene De Lagardes findet, erörtere ich in der Anmerkung⁴. Sonach wird Alles, was

¹ Oder λαβὼν.

² Das ist bibite, trinket, was auch c an dieser Stelle hat, wo die übrigen Altlateiner schreiben: partimini ad, dividite Aur δ. Das bibite ist nach Matth 26, 27 πῖετε wohl aus Erinnerung an die liturgische Formel entstanden.

³ Es ist das von Griesbach als 32 bezeichnete Evangelistarium Gothanum, Saec XI „singulari libello descriptum a Matthaeio“.

⁴ Der Versuch geht noch über die Pesch hinaus, da hier Vs. 16—18 weggelassen werden und dazu ein „und sich (zum Speisen) gelegt habend mit den Jüngern nahm er“ eingeschoben ist. Der Text lautet dann: ¹⁵ Und er sagte seinen Jüngern: In Verlangen habe ich verlangt zu essen dieses Pascha mit euch bevor

eine einzelne Gruppe ändert oder weglässt, von den anderen Gruppen, welche ihrerseits auch ändern oder weglassen, als willkürlich geändert oder weggelassen bezeugt, und dieser allgemeine sich gegenseitig aufhebende Widerspruch der Zeugen unter sich zeigt, dass ihr Zeugnis falsch ist, dass der Text von B⁸ echt ist. Dieser Text passt sich völlig in die jüdische Passahordnung ein, und das ist nicht das kleinste unter den Merkmalen seiner Echtheit. Aber er widerstrebt dem nach Matth und Marc gebildeten Gemeinbewusstsein und sollte in irgend einer Weise beseitigt werden, und dass dies trotzdem nicht gelungen ist, das bürgt für seine auf feste Überlieferung begründete Correctheit.

Wenn die neueren Kritiker mit Westc-H. Vs. 19^b—20 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον — ἐκχυνόμενον für einen Einschub erklären und dann von einem kürzeren und längeren Texte reden, so begehen sie auf ihre Weise denselben Gewaltstreich, den in alter Zeit die einen durch Streichung, die andern durch Umstellung begangen haben, und erwägen nicht, wie unwahrscheinlich es ist, dass durch eine verkehrte Interpolation die Darstellung mit zwei Bechern zu Stande gekommen sein soll. Eine solche Interpolation wäre nie eingedrungen und weiter überliefert. Und hier gilt denn diesen Kritikern plötzlich einmal **SB** gar Nichts! Es wirkt eben ein stärkeres Vorurteil, als das für **SB**, welches hier die sonst angenommenen kritischen Überzeugungen aus dem Felde schlägt.

Bei der Schwierigkeit alle einzelnen für das textkritische und das dahinter stehende Problem in Betracht zu ziehenden Textformen zusammenzubringen und zu übersehen, glaube ich solchen Lesern, welche es mit den Evangelien wirklich ernst nehmen und sich die

ich leide. Und sich gelegt habend mit den Jüngern nahm er Brot, brach es und gab es ihnen sagend: Das ist mein Leib, der gegeben werden wird euretwegen (für euch); dies, thut es zu meinem Gedächtnis! Und den Kelch ebenso nach dem Essen sagend: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, welches vergossen wird euretwegsn (für euch). — Das ist der Text den die memphistische Catene (ed. de Lagarde Göttingen 1886 P. 171) bietet, und der von Titus von Bostra commentiert ist, welcher hier anschliesst: **ΠΙΣΩΒ ΧΕ ΟΤΙ ΟΤΟΝΣΕΒΟΛ ΧΕ ΕΤΑΦΙ ΗΩΟΤ ΟΠΙΛΗΠΗΟΝ ΟΠΙΣΤΙΚΟΝ ΠΡΟΤΖΙ ΟΠΕΝΤΕΒΑΟΜΑΣ, ΟΤΟΖ ΕΤΑΦΟΙ ΖΩΦ ΗΧΕ ΙΟΥΔΑΣ, ΑΡΙΕΒΟΛ, ΟΠΑΤΕΦΟΙ ΠΡΖΑΗ ΝΕΤΧΗ, ΟΤΟΖ ΗΡΗΗ ΧΕΝ ΜΕΧΩΡΣ ΕΤΕΜΑΤ ΑΦΙ ΝΕΝ ΠΙΝΗΥ ΜΤΕ ΜΠΟΤΑΛΙ, ΕΘΡΕΦ ΤΗΥ ΗΩΟΤ** und dann Vs. 24 bespricht. Das hier ausgeschriebene Stück bedeutet: Es leuchtet ein, dass da Er ihnen das mystische Mahl am Abend des Donnerstags gab, und auch Judas es genommen hatte, dieser fortgieng, bevor er das Ende des Gebets vernommen hatte, und in dieser Nacht mit der Schaar der Juden kam um ihn ihnen zu überliefern. Titus † um 378 war Bischof von Bostra, d. i. Boşra im peträischen Arabien, wir werden also bei ihm den syrischen Text voraussetzen müssen, der in seiner Zeit galt, und der, wie sich jetzt zeigt, dem der Peschito verwandt, aber noch mehr gekürzt ist, da Vs. 15 fehlt.

Mühe eigener Untersuchung nicht ersparen wollen, einen Dienst zu thun, wenn ich ihnen hier Vs. 15—21 in den verschiedenen Überlieferungsketten vergleichend vorlege.

I Griechen, Ägypter, Armenier, Äthiope

| | | | | | | | | | |
|------------------|-----|-------|------|--------|----------|-----------|-------|----|-------|
| SB ¹⁵ | και | ειπεν | προς | αυτους | επιθυμια | επεθυμησα | τουτο | το | πασχα |
| A | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| Δ | * | * | * | * | * | * | * | * | * |
| D | — | — | — | — | — | — | — | — | — |

B ξει επιθυμια

| | | | | | | | |
|---------|------|-----------|----|-----|-------------|--------------|-----------|
| Memph | οτοζ | πεχαμωοτ | ξε | ξει | οτεπιθυμια | αιερεπιθυμει | εοτωω |
| Sahide | | πεχαμωατ | ξε | om | επιθυμια | αιερεπιθυμει | νοτωω |
| Arm | եւ | առէ ճնոսա | | | ցանկալով | ցանկացայ | ղայս |
| Äthiope | et | dixit | om | om | desiderando | desideravi | hoc passa |

| | | | |
|----|--------|-----|------|
| SB | φαγειν | μεθ | υμων |
| A | — | — | — |
| Δ | * | * | * |
| D | — | — | — |

Σ υπαπασχα Μ υπηι¹

| | | |
|---------|--------------------|----------|
| Memph | υπαπασχα | νεωωτεν |
| Sahide | υπαπασχα | υπητην |
| Arm | պատք ուտել ընդ ձեզ | |
| Äthiope | edere | vobiscum |

| | | | | | | | | | | | | | |
|----|-----|-----|----|----------------------|------|-----|------|------|--------|--------|------|---------|-----|
| SB | προ | του | με | παθειν ¹⁶ | λεγω | γαρ | υμιν | οτι | ου | μη | φαγω | αυτο | εως |
| A | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | εξ |
| Δ | * | * | * | * | * | * | * | οτι | ουκετι | ου | μη | φαγω | εξ |
| D | — | — | — | — | — | — | — | υμιν | om | ουκετι | μη | φαγομαι | απ |

αυτου *
γαρ add. multi

| | | | | | | | | | |
|--------|------------------------------------|----|--------|--------|--------------------|-------|-----------------------------|-------|----------|
| Memph | υπατωικαζ | 16 | τω | (om | γαρ) | υποσ | υωτεν | ξε | υηλοτουκ |
| Sahide | υπατωιστ | 16 | τω | γαρ | | υποσ | υητην | χι | υηλοτουκ |
| Arm | մինչև չարչարեալ իցեմ ¹⁶ | | | | | բայց | ստեմ ձեզ թէ ոչ ես կերայց ՚ի | | |
| Äth | antequam | mi | veniat | passio | mea. ¹⁶ | Dicam | vero | vobis | quod non |

| | | | | |
|----|------|---------|--------|-------------|
| SB | οτου | πληρωθη | εν | τη |
| A | — | — | — | — |
| Δ | * | * | * | * |
| D | εως | οτου | καινον | βρωθη εν τη |

| | | | | |
|--------|----------|---------|-------|------------------------|
| Memph | ϣατεφχωκ | εβολ | ξει | † |
| Sahide | ϣατεφχωκ | εβολ | ϣη | † |
| Arm | սմանէ | մինչեւ | լցցի | յար- |
| Äth | edam | amplius | de eo | donec perfectum sit in |

¹ Also Σ τοϋτο το πασχα, Μ το πασχα, der Rest το ἐμὸν πασχα.

| | | | | | | | | |
|----|----------|-----|----|----|-----|-----------|----------|--------------|
| SB | βασιλεια | του | Θυ | 17 | καὶ | δεξαμενος | ποτηριον | ευχαριστησας |
| A | — | — | — | — | — | το | ποτηριον | — |
| Δ | * | * | * | * | * | το | ποτηριον | * |
| D | — | — | — | — | — | το | ποτηριον | — |

Memph μετοτροπτε φτ 17οτοζ εταχοι ποταφοτ αρθενεμοτ

Sah δεξαμενος δε, beide om το!

Sahide υπτροππο υπηοττε 17αρχι δε ποταποτ αρεμοτ εροχ

Arm քայուծե արք 17ել ընկալեալ բաժակ զհացաւ

Äth regno Domini 17 Et ministravit calicem et benedixit

+ τουτο B¹

| | | | | |
|----|-------|--------|-------|-----------------|
| SB | ειπεν | λαβετε | καὶ | διαμερισατε |
| A | — | — | τουτο | και διαμερισται |
| Δ | * | λαβετε | τουτο | και διαμερισατε |
| D | — | λαβετε | τουτο | διαμερισατε |

+ οτοζ B φλωχ M

Memph πεχαλχ χε ικοινη εφαι φοχω

beide om και

Sahide πεχαλχ ιατ χε χι παι ιτετη ποχω

Arm եւ ասէ անէք զայդ եւ բաժանեցէք

Äth et dixit: Sumite hoc et distribnite id

εις εαυτους B² om B οτι

| | | | | | | | | | | | | | |
|----|----------|------|------|-------|------|-----|-----|----|-----|-----|-----|-----|-----|
| SB | αλληλοις | 18 | λεγω | γαρ | υμιν | οτι | ου | μη | πιω | απο | του | νυν | απο |
| A | εαυτοις | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| Δ | εαυτοις | * | * | * | * | οτι | ου | μη | πιω | om | om | om | απο |
| D | εαυτοις | λεγω | γαρ | υμειν | απο | του | νυν | ου | μη | πιω | απο | | |

Memphερεν οηιοτ 18τχω γαρ ιμοσ ιητη χε ειασω χιι ε τενοτ

Sahide εχωτη 18τχω γαρ ιμοσ ιητη χε ειασω χιι ε τενοτ

Arm 'b ձեզ 18ասեմ (om γαρ) ձեզ թէ չլի յայսմ հետէ ոչ արեից 'b

Äth omnes vos 18Dicam vobis non bibam amplius de hoc

| | | | | |
|----|-----|------------|-----|---------|
| SB | του | γεννηματος | της | αμπελου |
| A | — | — | — | — |
| Δ | του | * | * | * |
| D | — | — | — | — |

Memph εβολ χεν ποτταζ ιτε ταιβω ιαλοι

Sahide εβολχι πκηνηα³ ιτβω ιελοολε

Arm բերդ որթդ

Äth fructu vini

¹ S^a λαβετε τουτο wie B.

² S^a εις εαυτους wie B.

³ Das ist γένημα.

| | | | | | | | | | |
|--------------|--|----------------------|--------|------------|----------|---------------------|--------------------|------------|-----------------------------|
| | | | | | | | | | επαερφιετι |
| Memph | φαι | αριτω | | | | | | | ε πα |
| Sahide | αρι | παι | | | | | | | επαερ |
| Arm | սուեալ զայս արաջիբ առ իմե | | | | | | | | |
| Äth | pretium multorum, et sic facite memoriam (λύτρον) | | | | | | | | |
| <hr/> | | | | | | | | | |
| 1 Cor 11, 24 | αναμνησιν | ωσαυτως | καί | το | ποτηριον | μετα | το | δειπνον | |
| | | | | | | | | δειπνησαι | B |
| SB | αναμνησιν ²⁰ | και | το | ποτηριον | ωσαυτως | μετα | το | διπνησαι | |
| A | — | ωσαυτως | και | το | ποτ. | om | — | — | διπνησαι |
| Δ | * | ωσαυτως | και | το | ποτ. | om | * | * | * |
| D | om omnia multi om SB | | | | | | | | |
| Memph | υερι ²⁰ | οτοξ | πιαφοτ | παιρητ | om | υεμενεα | πιδιπνον | | |
| Sahide | πυερε ²⁰ | αρω | παποτ | om | | υηνεα | τρετ | οτωι | |
| Arm | յիշատակի | ²⁰ նշնպէս | և | զբաժանակն | յետ | ընթրեացն | | | |
| Äth | meam propter me. ²⁰ Et eodem modo calicem post coenam | | | | | | | | |
| <hr/> | | | | | | | | | |
| SB | λεγων | τουτο | το | ποτηριον | η | καινη | | | |
| | | λεγω | B | | | | | | |
| A | λεγων | τουτο | το | ποτηριον | η | καινη | | | |
| Δ | — | — | — | — | — | — | | | |
| D | * | * | * | * | * | * | | | |
| Memph | ερχω | υιος | χε | πιαφοτ | † | διαθηκη | | | |
| Sahide | ερχω | υιος | χε | πιαποτ | πε | τδιαθηκη | | | |
| Arm | առ եւ առէ այս բաժանակ է | [al om է] | նոր | | | | | | |
| Äth | et dixit eis: Hic calix novum | | | | | | | | |
| <hr/> | | | | | | | | | |
| 1 Cor 11, 24 | διαθηκη | εστιν | εν | τω | ερω | αιματι | | | |
| | | | | | | τουτο | ποιειτε | οσακις | αν |
| | | | | | | | πινητε | εις | την |
| | | | | | | | εμην | αναμνησιν | |
| SB | διαθηκη | εν | τω | αιματι | μου | το | υπερ | υμων | εχουννομενον ²¹ |
| A | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| Δ | * | * | * | * | * | * | * | * | * |
| D | om omnia | | | | | | | | |
| | | | | | | = in sang. | φη | ετοτηαφονα | aliqui] ²¹ πλην |
| Memph | υερι | τε | ζειν | πασνοα | εβολ | εχεν | οηιοτ | [om εκχ] | ²¹ πλην |
| | | | | | | εβολ. | om | SB. | |
| | | | | | | = sanguinis mei | | | |
| Sahide | νερρε | υπασνοα | παι | ετοτηαπαστ | εβολ | ζαρωτι | πλην | | |
| Arm | ուխտ | իմե | արեամբ | վառն | ձեր | հեղեղը ¹ | ²¹ բայց | | |
| Äth | testamentum, quod in sanguine meo, qui fundetur propter vos et propter multos ²¹ Tamen | | | | | | | | |

¹ Andere հեղ լով = novum testamentum meo sanguine propter vos effuso.

| | |
|--------|---|
| SB | ιδου η χειρ του παραδιδοντος με μετ εμου επι της τραπεζης |
| A | — — — — — — — — — επι της τραπεζης |
| Δ | * * * * * * * * * * |
| D | ιδου — — wie SBA, aber om μετ εμου om B |
| Memph | ic T XIX etc und hat NEUHI = μετ' ἐμοῦ |
| Sahide | ic T XIX etc und hat NUUAI = μετ' ἐμοῦ |
| Arm | awawhē etc und hat ḥbq ḥu = μετ' ἐμοῦ |
| Äth | ecce manus trad mei mecum in mensa. |

II. Die Altlateiner.

| | | | |
|-----|---|--------------|------------------|
| | ait illis q | desideravi q | |
| | aq 15 Et dixit ad eos: Desiderio cupivi | | hoc Pascha |
| | b 15 et ait illis : Desiderio desideravi | | hoc Pascha |
| Aur | c 15 et ait illis : Desiderio desideravi | | hoc [Pascha Aur] |
| | e 15 Dixit ad illos : Concupiscentiam concupivi | | hoc Pascha |
| | δ 15 Et ait ad illos : Desiderio desideravi | | hoc Pascha |
| | d 15 Et dixit ad eos: Concupiscentia concupivi | | hoc Pascha |

| | | | | | |
|-----|----|-----------|----------|-----------|----------------------------|
| | | | moriar q | | |
| | aq | manducare | vobiscum | antequam | patiar. 16 Dico enim vobis |
| | b | manducare | vobiscum | antequam | patiar. 16 Dico enim vobis |
| Aur | c | manducare | vobiscum | antequam | patiar. 16 Dico enim vobis |
| | e | manducare | vobiscum | priusquam | patiar. 16 Dico enim vobis |
| | δ | manducare | vobiscum | antequam | patiar. 16 Dico enim vobis |
| | d | manducare | vobiscum | priusquam | patiar 16 Dico enim vobis |

| | | | |
|-----|--|-------------|--------------------|
| | quia ex hoc q | q manducabo | |
| | aq quoniam non edam illud donec | | impleatur |
| | b quia ex hoc non manducabo illud donec | | [fehlen 9 Buchst.] |
| | ex hoc Aur | donec Aur | |
| Aur | c quia jam non manducabo illud quamdiu | | impleatur |
| | e quia jam non manducabo illud doneque | | adimplear |
| | δ quia non ex hoc manducabo ex illo donec vel usq'q' impleatur | | |
| | d jam non manducabo ab eo usque quo nobum edatur | | |

| | | | |
|------------|------------------|---|--|
| | | eget q et dixit q | |
| | aq in regno Dei. | 17 Et accepto calice gratias egit dicens: | |
| Syrert = b | in regno Dei. | 19 Et accepto pane gratias egit et fregit | |
| | | 17 Et accepto calice gratias egit et dixit: | |
| | | accepto calice Aur om | |
| Aur c | in regno Dei. | 17 Et accepit calicem et gracias egit et | |
| | e in regno di. | 19 Et accepit panem et gratias egit et | |
| | | 17 Et accepit calicem et gratias egit et | |

| | | | | | |
|------------|----|--------------------------------------|------------------------------------|---------------------------|--|
| | | | | agens Corr δ | |
| | δ | in regno dī. | 17 Et accipiens calicem | gratias egit ¹ | |
| | d | in regno dei. | 17 Et accipiens calicem | benedicens | |
| <hr/> | | | | | |
| | | Accipite q | divite q | inter vos q | |
| Syrert = b | aq | Sumite hoc | et partimini | in vobis, | |
| | | { et dedit illis | dicens: hoc est corpus meum | | |
| | | { Accipite hoc | et dividite | inter vos | |
| <hr/> | | | | | |
| | | om Aur | dividite Aur | | |
| Aur | c | dixit: Accipite hoc | et bibite | inter vos | |
| | | { fregit et dedit eis | dicens: hoc est corpus meum | | |
| | e | { dixit: Accipite | uiuite | inter vos | |
| | δ | dixit: Accipite hoc | et divitite vel partite } | inter vos vel vobis } | |
| | d | dixit: Accipite hoc | et partimini | vobis | |
| <hr/> | | | | | |
| | | quod non bibam q generatione vitis q | | | |
| | aq | 18 Dico enim vobis quoniam | non bibam de fructu vineae | | |
| | b | 18 Dico enim vobis quod | non bibam de generatione hac | | |
| | | | | vitis hujus | |
| | | quod Aur | de generatione Aur | | |
| Aur | c | 18 Dico enim vobis quoniam | non bibam a generatione vitis | | |
| | e | 18 Dico enim vobis amodo | non uiuam amodo de potione | | |
| | | | | vitis | |
| | δ | 18 Dico enim vobis quod | non bibam de genimine ¹ | vitis | |
| | d | 18 dico enim vobis amodo | non bibam a creatura vineae | | |
| <hr/> | | | | | |
| | aq | 18 donec regnum | Dei veniat. | 19 Et accepto pane | |
| | b | 18 donec regnum | Dei veniat. | 19 Umgestellt | |
| | | donec Aur | | | |
| Aur | c | 18 quandiu regnum Dei veniat. | 19 Et accepto pane | | |
| | e | 18 quoadusque regnum Di veniat. | 19 versetzt | | |
| | δ | 18 usquequo regnum dī veniat. | 19 Et accipiens panem | | |
| | d | usquequo veniat regnum dei | 19 Et accipiens panem | | |

aq gratias egit et confregit [q fregit] et dedit illis
 dicens: Hoc est corpus meum 21 Attamen ecce, aber
 q add. + quod pro vobis datur hoc facite
 ad meam commemorationem 20 Similiter
 et calicem post cenam dicens hic est calix
 novum testamentum in sanguine meo, quod
 pro vobis effundetur. 21 Tamen ecce manus
 b umgestellt Vs. 20 fehlt 21 Veruntamen ecce manus

¹ In δ ist egit ausgestrichen und agens drüber geschrieben, um die Construction zu retten, die ohne et lahm ist. Aber diese Korrektur hilft nicht wirklich.

² Auch Matth 26, 29 hat δ genimen.

| | |
|---------------------------|--------|
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| om 17 | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| om | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| 19 | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| umgestellt | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|-----------------------------|--------|
| { למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Pesch |
| { למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| { למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

| | |
|---------------------------|--------|
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Pesch |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrert |
| למלכא מתאכלתא בלילא דמלכא | Syrsin |

Vs. 23. wer das sei, der dies thun sollte, ohne ἐξ αὐτῶν, das D. 142* Altlat und Syrcrt weglassen, Pesch aber nachträgt. Der so gefasste Text drückt das moralische Entsetzen, der mit ἐξ αὐτῶν eine polizeiliche Nachfrage aus, die doch thatsächlich undenkbar ist. Soll jeder einzelne etwa einem Verhör unterworfen sein von den übrigen? — Also ist ἐξ αὐτῶν trotz 8B ungehörig und secundär.



Die Gespräche nach dem Mahle.

Vs. 24—30. Die Verlegung dieser und der folgenden Perikopen bis Vs. 38 nach der vorher geschilderten Scene ist nicht nur gegen die Ordnung der Passahfeier, wie sie oben entwickelt und in Matth und Mrc dargestellt ist, sondern wäre auch an sich eine grosse schriftstellerische Ungeschicklichkeit, wenn Lukas damit nicht die Absicht verband den Zustand sittlicher Unfertigkeit in den Jüngern zum Bewusstsein der Leser zu bringen, für welche die aus Mtth 18, 1—5 umgestaltete Lehre 9, 46 noch nicht deutlich geworden ist. Diese Umgestaltung ist mit der in Marc 9, 36 vorliegenden identisch, beide Darstellungen verwischen aber den Tiefsinn der Matthäusform. Dieser tiefste Sinn liegt darin, dass Matthäus das naive unbewusst Demütige des Kindes als die Hauptsache hervortreten lässt, die anderen aber diese Demut und selbstverständliche Unterwerfung zum Heile der Anderen in ein beabsichtigtes Handeln umsetzen, das dazu dient die erstrebte höchste Stufe zu erreichen. Und dabei mischen sie eine ortsfremde Beziehung auf Matth 10, 42 (und 17, 25?) ein, welche Matth 18, 5 sich schon geltend macht und den Ursinn verfärbt. Dieser aber ist festgelegt durch die Formulierung der Frage: Wer wird im Königreiche der Himmel gross sein, die himmelweit verschieden ist von der Frage in Mrc und Luk, nach der gefragt wird, welcher der Zwölf grösser sein wird als die übrigen. Die nahe Verwandtschaft von Vs. 27 „Ich bin wie der Diener unter euch“ mit Joh 13, 14 wird trotz der verschiedenen Erklärung dieser Thatsache (entweder Lukas als Wurzel für Johannes, oder aber als Erinnerung an das von Johannes Erzählte vgl. Meyer-Weiss zur Stelle) wohl jetzt allgemein zugestanden. Wenn auch Vs. 29 die Worte „wie mir mein Vater das Königreich verheissen hat“ an Joh 13, 3 anklingen, so ist dies doch mit völlig judaistischer Messiasvorstellung vom Sitzen auf den Thronen nach Matth 19, 28 verbunden, die in den Parallelen Mrc 10, 29 Luk 18, 29 nicht gelesen wird. Bei Johannes 14, 23 taucht das verklärt in der Form wieder auf: „Wir werden Wohnung bei ihm machen“, und dazu kommt „Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind“ 17, 22.

So ist Vs. 24—30 eine mit bekannten Stücken verschmolzene Umbildung von Matth 20, 20—28, die analog der johanneischen Er-

zählung von der Fusswaschung, die dort weiter symbolisch ausgebildet ist, hier eingestellt ist, was die sehr auffallende Verbindung mit der Frage, wer der Verräter sei, erklären dürfte. Aber in dieser Stellung liegt eine Verurteilung der zwischen den Jüngern herrschenden Rivalität, die auch Matth 20, 24 erwähnt ist, und die mit ihren von Jeſu' abgelehnten Vorstellungen und Hoffnungen in Betreff des messianischen Reiches in Zusammenhang gesetzt ist. Die Zebedaiden sind aber dabei nicht genannt, so wenig als ihre Mutter, sondern alle Jünger. War in der Zeit des Lukas der Gegensatz der Säulen gegen die übrigen Gal 2, 9 schon nicht mehr von Bedeutung? Lukas gehört der Zeit nach diesen Kämpfen an, alle Jünger werden für ihn gleich, aber in unserer Stelle gleich unfertig.

Von Einzelheiten ist anzumerken, dass

Vs. 25 Und die welche gewaltig sind, und welche Gutes thun, werden Wohltäter genannt, d. h. erhalten den Beinamen Euergetes¹ wie Antiochus V und Ptolemäus III — klar, der griechische Text aber unklar weil defekt ist. Der Satz οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται ist nicht richtig, da nicht alle Wohlthäter sind und Euergetes genannt werden, sondern nur die welche gut gehandelt haben, so vielfach auch Schmeichelei den Titel mit Unrecht erteilt haben mag. Die Logik verlangt den Bedingungssatz, wenn sie Gutes thun, vor dem Schlusse, dass sie auch dafür anerkannt werden. Das leistet die Vorlage von Syrsin, die etwa so lautete: καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες καὶ εὐεργετοῦντες εὐεργέται καλοῦνται. Diesen altsyrischen auch in Syrcrt erhaltenen Text, der nur  aus  des Syrsin verschlechtert, korrigiert die Pesch fort, — aber die Altlateiner bestätigen ihn: Et qui potestatem habe(n)t, — bene gerentes (c regentes) — eorum benigni vocantur (c vocabuntur) c ff², wofür in e gelesen wird — bene agentes — benefici vocabuntur. — Die übrigen Altlateiner und Hieronymus folgen aber den verstümmelten Griechen. Zur Gruppe Altlat. Altsyr. gesellt sich diesmal der Baseler Aethiope. Reduciert man nach den lexicalischen Analogien in Matth 20, 25 und Mrc 10, 42, — was ich Sachkundige zu vergleichen bitte, — das Aethiopische auf seine griechische Vorlage, so entsteht: οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ ἐξουσιάζουσιν αὐτῶν, καὶ τοὺς ἄρχοντας αὐτῶν βοηθοὺς [oder εὐεργέτας] καλοῦσιν αὐτοὺς was passiv gewendet ergiebt οἱ βασιλ. τ. ἐθν. κυρ. αὐτῶν καὶ ἐξουσιάζουσιν αὐτῶν. καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται.

Man sieht das Wort οἱ ἄρχοντες schießt über, und das weist uns auf S*, wo dasselbe Wort überschiesst, das für transferiert aus Matth erklärt wird. S* bietet: οἱ βασιλ. τ. ἐθν. κυρ. αὐτῶν καὶ οἱ

¹ In ägyptischen Inschriften ist für die Könige der Ausdruck θεοὶ εὐεργέται üblich.

ἄρχοντες [αὐ]τῶν¹ ἐξουσιάζουσιν αὐτῶν καὶ εὐεργέται καλοῦνται. In diese Unklarheiten bringen die syrolateinischen Texte Licht, man wird auf eine etwa so lautende Textform geführt: οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν καὶ [εὐ] ἄρχοντες — oder εὐεργετοῦντες² — εὐεργέται καλοῦνται. Dieser von Syrsin Syrcrt Altlat 8* und Äth getragene Text ist bei den übrigen Zeugen gekürzt, εὐεργετοῦντες ist neben εὐεργέται ausgefallen. Sinn: Die Könige beherrschen die Völker, und die mit Gewalt Bekleideten und Wohlthaten Spendenden unter ihnen nennt man auch Wohlthäter, — was ja ganz gut ist, — aber bei euch soll der Grosse nicht Gewalt üben und dabei auch einmal eine Wohlthat spenden, sondern er soll wie ein Diener sein. Der Gegensatz ist zwischen dem Herrscher in der Welt, der auch Gutes thut, aber herrscht und Gewalt hat, und zwischen dem Grossen unter den Christen, der wie ein Diener ist.

Vs. 29 ich verheisse euch, ~~κτῶντες κτ~~ auch in Syrcrt und Pesch beibehalten, sieht nicht aus wie Übersetzung von διατίθεσθαι (Act 3, 25) sondern lässt auf ἐπαγγέλλω schliessen, denn für διατίθεσθαι setzt Pesch ~~ܡܡܝܢ~~ ~~ܕܡܝܢ~~ und ~~ܡܡܝܢ~~, nicht aber ~~ܡܡܝܢ~~ ein.

Vs. 30 trinken werdet mit mir. Dies mit mir haben Syrsin Syrcrt, die Ferrargruppe 13. 69. 324 und die Ägypter, aber nicht in allen Handschriften³, es ist also in Syrien, Griechenland und Ägypten bezeugt, aber nicht bei den Lateinern. Dazu kommt, dass ein armenisches Ms. statt über meinem Tische in meinem Königreiche bietet: über dem Tische meines Vaters (~~ܚܝܬܝܬܝܢ ܕܥܡܝܢ~~) in meinem Königreiche, was als ursyrische Lesart, die der Armenier erhalten hat, anzusprechen ist. Fasst man das so zusammen: Ich verheisse euch, wie mir mein Vater das Königreich verheissen hat, dass ihr mit mir essen und trinken werdet am Tische meines Vaters in meinem Königreiche, so rundet sich die jüdisch-messianische Vorstellung vom Paradiese, die zu Luk 16, 19 entwickelt ist, und wir haben einen weiteren Zug, der die messianische Auffassung der Erscheinung Jesu' im Lukas

¹ Da im Codex οἱ ἀρχοντες τῶν steht, so gilt das als Parallele zu οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν, die dann aus Matth stammen würde. Man sieht, dass durch den Gebrauch des Äthiopen die Sache in ein anderes Licht gestellt wird.

² Das εὐ ἄρχοντες erscheint in c als bene regentes, und das εὐεργετοῦντες in e als bene agentes, in ff² als bene gerentes. Welches erstaunliche Zusammentreffen! Soll das Zufall sein? Ich habe es durch meine Construction nicht gesucht, sondern nach gemachter Construction zusammenstimmend gefunden.

³ Woide ediert im Sahiden ~~ܡܡܝܢ~~, das aber in der zweiten Handschrift versetzt ist, Horner lässt es fort, aber führt zehn Mss an, die es haben.

aber mit Petrus combinieren z. B.: ait autem Dominus Petro: Simon aff^{2g1}, Simoni r, woraus i machte: ait autem Dominus Simoni Petro: Simon. Wir sehen hier die Petrusumsetzung von Matth P. 163 mit der Māranredaktion verknüpft, und in Vs. 34 finden wir, wie hier, Šim'on in Pesch bewahrt, was das ursprüngliche war und in allen anderen Zeugen durch Petrus ersetzt ist, ausser in Syrcrt, der zwar Šim'on streicht, aber Petrus nicht einsetzt. — Ist nun Vs. 24—30 aus ursprünglich disparaten Stücken zusammengesetzt und hier nach Massgabe der Darstellung in Matth und Markus unangemessen eingefügt, so folgt dasselbe für Vs. 31—34, wo das Wort vom Sieben Satans, von Šim'ons Glaubensschwäche und Ješu' Fürbitte, die Ankündigung seiner Verleugnung und die Erinnerung an die Aussendung der Zwölf ganz disparate Stoffe sind. Beide Stücke aber stehen auf dem Wege zu Johannes, das erstere zu Joh 13, 14, 16, das zweite zu Joh 21, 15 und zu 13, 6, in denen Petrus besonders hervortritt. Alle diese Stellen aber bedeuten in der Entwicklung des Gedankens eines petrinischen Primates nur eine Vorstufe für das was Matth 16, 18 gesagt ist, und das wir zu Mrc 8, 33 gewürdigt haben. Ich sage Vorstufe, das ist sachlich zu verstehen, chronologisch braucht es nicht verstanden zu werden, die Entwicklung kann in dem Bezirke, wo Matth 16, 18 entstanden ist, rascher vollzogen sein und ist jedenfalls radikaler gewesen.

Wie wenig klar die Gedanken entwickelt sind, die in primär anderem Zusammenhange gestanden haben, zeigen noch die gegenwärtigen Auslegungen von ἐπιστρέψας Vs. 32, das entweder gefasst wird als: Nachdem du umgekehrt sein wirst = resipueris, — oder als Hebraismus für שׁוּב wiederum, vicissim in adverbialer Verwendung. Dann soll es heissen: Was ich dir gethan habe, thue wiederum an deinen Brüdern, stärke sie. Ich möchte für diesen „Hebraismus“ indessen einen Beleg sehen, — er ist gar nicht möglich, — שׁוּב bedeutet abermals und kann dann wiederum übersetzt werden, aber es bedeutet nie und nimmer vicissim, wie hier gefordert wird. Die erstere Deutung als resipiscere nimmt Syrsin nicht an, er setzt für ἐπιστρέψας ܠܡܪܝܢ ein d. h. nur: kehre dich um, nicht aber: bekehre dich. Es wird daher von Syrcrt Pesch Philox durch ܠܡܪܝܢ ersetzt, welches sich bekehren heisst, das hier also ausdrücklich zur Geltung gebracht wird, in Syrsin aber nicht ausgedrückt war. Vgl. Matth 13, 15 ἐπιστρέψασι in Syrcrt Pesch Philox ܠܡܪܝܢ und Mrc 4, 12 Syrsin ܠܡܪܝܢ, Pesch Philox ܠܡܪܝܢ, denn ܠܡܪܝܢ bedeutet das sich umwenden im eigentlichen körperlichen Sinne, wogegen ܠܡܪܝܢ sowohl in diesem als im metaphorischen Sinne sich bekehren gebraucht wird, und darum Luk 17, 4 sehr fein gewählt ist. Dieser Synonymik wegen habe ich übersetzt: wende dich

einmal um, da der Sinn einen Wandel führen Eph 2, 3 hier ausgeschlossen ist. Dabei bleibt aber einmal = כּוֹכָב = ποτὲ noch zu erörtern, das in Syrer Pesch Philox beibehalten ist. Auf die Vergangenheit bezogen wird es durch מִן מוֹתָם oder מוֹתָם וּמָוֶתָם und מוֹתָם in der Pesch ausgedrückt, auf die Zukunft bezogen kommt es im NT nur hier vor und wird mit כּוֹכָב wiedergegeben, das wie das Memph **HOṬCHOṬ** in einer Zeit bedeutet, was auch der Arm mit **ḥpḥṯi** ausdrückt, De und die ägyptischen Texte, Sahide und Äth, verleugnen aber hier das Wort. — Die Frage ist was die Syrer und ihre Genossen mit כּוֹכָב meinen. Aus Jes 41, 7 Hexpl sieht man dass es einmal, gelegentlich bedeutet, und somit der Sinn ist: Dich gelegentlich, ab und zu umwendend stärke deine Brüder. Den Sinn gelegentlich (כּוֹכָב) giebt Pesch auch dem πρὸς καιρὸν 1 Corinth 7, 5, aber mit der Nuance zur rechten passenden Gelegenheit, die hier auch zutreffend ist: Wende dich bei (passender) Gelegenheit um, dazu etwa: indem du vor ihnen einherwandelst. — Das ganze Stück ist dem Lukas eigen, und hier mit einer Umformung von Matth 26, 33—35 verbunden, wo aber das Gespräch auf die Zeit nach dem Abendmable, während sie nach Gethsemane giengen, verlegt ist.

Da diese Stelle mit Vorliebe als Begründung für den Primat des Petrus verwendet wird, so kann ich mir nicht versagen die feine Bemerkung Lightfoots der Vergessenheit eines verstaubten Folianten zu entreissen, in dem er diese Auffassung beurteilt: „Man vertausche die Namen und die Personen: Thomas, Thomas, Philippus, Philippus, Satan sucht, u. s. w., ich aber habe gebetet u. s. w., wer würde daraus den Primat des Thomas und Philippus über die anderen Apostel und alle Kirchen ableiten? Und doch thun das die Päpstlichen für Petrus! Wer würde diese Worte nicht vielmehr als Worte eines Vorwürfe machenden Mannes fassen: O Thomas, o Philippus erglühst du so sehr von Kampfeifer um den Primat, während Satan gegen euch alle erglöhst, und während ihr streitet, gegen euch alle streitet! Ich zweifle nicht, dass Christus den Petrus in diesem Sinne anrede, und dass er vielmehr einen Vorwurf aus diesen Worten davon trage als die Erhebung zum Primat“. Und weiter noch: „Der Glaube der übrigen Jünger war weiter vom Schiffbruche als der des Petrus. Jene verliessen den Meister und flohen Mrc 14, 50, und dies nicht ohne eine gewisse Zustimmung des Herren Joh 18, 8, als aber Petrus den Herren verleugnete und abschwur, wie wenig fehlte da, dass er משומד, Apostat, wurde, und sein Glaube gänzlich Schiffbruch litt. Es gereichte dem Petrus zum Gewinne, dass Christus für ihn betete, aber es gereicht nicht so gar sehr zur Ehre, dass er vor allen anderen ein solches Gebet nötig hatte.“

Vs. 34 bis der Hahn noch nicht gekräht haben wird heute. Syrcr setzt hinzu zweimal hier und Vs. 61, womit er allein steht. Mrc 14, 30 hat den Zusatz geliefert.

Auch Vs. 35—38 setzt sich die Zusammenstellung von unschwer deutbaren einzelnen Sätzen fort, deren Gesamtzweck doch klärlich darin liegt, dass die Jünger auf ihr späteres Leben vorbereitet werden sollen: Wie ihr, als ich euch damals aussandte, nichts entbehrt habt, so werdet ihr auch künftig nichts entbehren, — aber künftig traget Beutel und Sack bei euch, ja sogar ein Schwert, das zu erstehen sie selbst den Rock von der Schulter¹ verkaufen sollen. Zu dieser durch die innere Logik des Gedankens gebotenen Auffassung stimmt Vs. 37 vollständig, denn er begründet das Eintreten der Not mit dem Abscheiden Ješu', dem es bevorsteht zu den Verbrechern gerechnet zu werden, die zum Tode verurteilt werden. — Dagegen ist Vs. 38 damit innerlich nicht zusammenhängend, sondern höchstens ein Beweis dafür, dass Ješu' nicht verstanden wurde. „Also seid auch ihr unverständlich.“ Das wirklich Auffallende ist nur das, dass die Jünger zwei Schwerter haben, da man gewohnt ist, sie sich waffenlos friedlich einherziehend zu denken. Ist dieser Gedanke aber wirklich begründet? War es ein Unrecht, wenn sie in der Zeit der Sicarier zur Verteidigung und Abschreckung vorbereitet waren? Ich sehe keinen Grund dafür ein, kann deshalb auch den Gedanken nicht teilen, dass der Vers eingesetzt sei um das Schwert in den Händen des Petrus Vs. 50 zu begründen, sondern finde hier einen Zug von wirklicher Realität und geschichtlicher Echtheit. — Der Unverstand der Jünger, die mit ihrem Hinweise auf die zwei vorhandenen Schwerter völlig von dem ablenken, was Ješu' zu sagen beabsichtigt, wird von ihm mit dem *ἰκανόν ἐστίν* d. h. es ist genug, hört auf zu reden, zum Schweigen gebracht. Denn so wird *ἰκανοῦσθαι* in der Septuaginta gebraucht Deut 3, 26 *ἰκανοῦσθω σοι, μὴ προσθῇς ἔτι λαλῆσαι (τὸν λόγον τοῦτον)* = *רַב לך אֵל תוֹסֵף דְּבַר אֱלִי עוֹד* d. i. lass dir genügen mit dem Gesagten und sprich nicht weiter, und 2 Sam 24, 16 *רַב עֵתָּה הֲרַף יָדְךָ* = *ἰκανὸν νῦν ἄνεις τὴν χεῖρά σου* d. h. Genug, höre auf. Das Targum setzt dafür *מִסַּת* ein, welches anderwärts *כִּי* deckt Jer 49, 9 Exod 36, 5, 1 al Levy Targum Wörterbuch, und *דִּי* selbst mit Suffixen *דִּי, דִּי* hat denselben Sinn im jüngeren Hebräischen. So Genes. rabb Perek 21, wo R. Papis die Worte: Siehe Adam ist geworden wie unser einer, erklärt: wie einer von den Engeln, und dafür von

¹ Ich vergleiche dazu den Ausdruck (*גלימא דעל כתפיה*) d. i. der Mantel auf seiner Schulter. Es bedeutet in den Heiratsketuben auch das Letzte, das Äusserste was Jemand besitzt, woran sich die Frau halten kann um ihr Vermögensteil zu sichern.

wir zunächst die syrische Reihe in sich, so steht dem Fehlen in Syrsin ein doppelter Text in Syrcrt und in Pesch gegenüber, und aus der letzteren stammt der Wortlaut, der sich im arabischen Tatian findet.¹

ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ Pesch

ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ Syrcrt

ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ om Pesch

ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ Syrcrt

ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ Pesch

ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ Syrcrt

Latinisiert ist das: Et apparuit ei angelus [Pesch setzt zu de coelo] roborans eum [Syrcrt cum eum roboraret]. Dann Pesch: Et cum esset in timore frequenter (oder genauer continuo, ununterbrochen) **ܕܥܡܪܐ** = متواتر bei Payne Smith) precabatur. Et erat sudor ejus sicut concrementa² sanguinis. Et cecidit (entweder sanguis oder Jesus, aber nicht sudor das fem.) super terram et surrexit de precatione sua. Dagegen lautet Syrcrt: Et erat in meditatione (oder aber anxietate) magna et studiose precabatur, et erat sudor ejus sicut concrementa sanguinis et cadebat (sudor weil Femininform) super terram et surrexit de precatione. Das sind doch zwei ganz verschiedene Texte, in Syrcrt ist „vom Himmel“ fortgelassen, der Engel stärkt nicht sondern bemüht sich darum ihn zu stärken, dass Ješu' dessen bedürfe ist zurückgestellt, fast unterdrückt. Die Furcht Ješu', die Pesch für ἀγωνία einsetzt, ist getilgt und die grosse Meditation eingesetzt, denn **ܐܠܗܐ** bedeutet wesentlich das besorgte Denken, auch wenn es mit anxietas, cura übersetzt wird, was aber ἀγωνία nicht bedeuten kann,³ und das ununterbrochene Gebet ist in ein eifriges Gebet umgewandelt, so dass der Schweiß

¹ Er lautet: وترأى له ملك من السماء يشجعه ومع كونه خائفاً كان d. h. und es erschien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn stärkte, und da er sich fürchtete, betete er ein zusammenhängendes Gebet. Und sein Schweiß war wie Blutstückchen und er fiel auf den Boden. — Das vom Himmel, die Furcht und die Construction: da er sich fürchtete ist aus Pesch, nicht aus Syrcrt.

² Das syrische **ܐܠܗܐ** wird durch عيب glossiert, das in den arabischen Wörterbüchern fehlt. Die anderen Glossen ergeben geronnenes Blut und Blutklumpen, Tropfen von eingedicktem Blute. Sergius (der Archiater?) sagt **ܐܠܗܐ** d. i. Brocken. Payne Smith s. v. Das ist richtige Übersetzung von ὀρόμφοι, aber عيب bedeutet frisches Blut, und bei Tatian steht غيب.

³ Dagegen ist der Sinn Furcht, den Pesch bietet, nicht falsch, da ἀγωνία mit φόβος ein Wechselbegriff ist. Todeskampf im medicinischen Sinne kann es hier nicht sein.

Sehen wir uns nach Analogien um, so zeigt der ägyptische Text, dass die Tendenz zum Nachtragen herrschte. Denn während das Mscpt 8 (das ist Lagardes Catene) die Verse 43–46 weglässt, und dabei viele Genossen hat, wird der Text am Rande nachgetragen in A C₁ F₁ H₁ und dann im Texte selbst geboten von Δ₂ H₃ ΘOS¹, während B vier Zeilen frei lässt, in welche der Correkter die Verse eingeschoben hat. Es sind dabei für Vs. 44 zwei Formen da, die eine (in B) sagt: sudor ejus erat sicut sanguis veniens infra (d. h. descendens) in terram — die andere hat: et factum est sudor (A sudores) ejus erat sicut color sanguinis fluentis in terram — beiden fehlt also ἐν ἀγωνίᾳ² und der Ausdruck für θρόμβοι, die zweite Form aber bestimmt durch sicut color den Vergleichungspunkt genau. Nach den begleitenden Randnoten wird die Perikope als griechisch bezeichnet, die im Memphitischen nicht echt sei und im Arabischen über das Memphitische überschiesse. Der arabische Text in der Ausgabe der britischen Bibelgesellschaft steht der ersten Form nahe, hat aber ἐν ἀγωνίᾳ durch **بمخافة** = **ܠܚܝܬܐ** das h. in Furcht mit der Pesch ausgedrückt, er ist also aus der Pesch entlehnt, zu der auch sein **كالدّم العبيط** passt, das wir oben also Glossierung für **ܠܬܠܝܬܐ** in den syrischen Wörterbüchern erwähnt haben, und zu dem auch das **غبيط** des arabischen Tatian in Beziehung steht. Alles dies wurzelt in der Pesch, auch der arabische Tatian, wie wir schon oft angemerkt haben. Der arabische Text in Lagardes arab. Evangelien (Wien 1864) bringt aber die Farbe (لون) hinein und gehört daher zur zweiten Form.

Nicht anders ist die Textlage im Sahiden, denn während bei Woide und Balestri die Verse fehlen, sind sie in einer Handschrift bei Zoega (Catalogus P. 204) vorhanden.

Dieser ägyptischen Gruppe ist der Aeth. beizuordnen, der nach dem Baseler Drucke so hat: Und es erschien ihm der Engel des Herren vom Himmel, welcher ihn stärkte. Und er fürchtete sich und er hielt an im Gebet³, und es war sein Schweiss wie Tropfen², Ge-

¹ Das Alter dieser Mss ist bei Horner angegeben.

² Oder aber es fehlt ἐπενέεσθαι, denn in der ersten Form steht **οτοος** **αεϣουμ** **εφοϣϣωοτ** **εερπροετϣεοε** (Var. **εεερπρ**) = et factum est cum caperet desiderium precandi, in der zweiten: et precabatur **ϣεη** **οτ** **υεταυοτϣ** = in indeficientia, unaufhörlich, und daneben ist auch **ϣεη** **οτϣοτϣ** = in perseverantia vorhanden. Jedenfalls ist eines der beiden griechischen Wörter unübersetzt geblieben.

³ Dass hier eine arabische Vorlage wirkt, lernt man aus diesem Ausdrucke autara šallejo = continuavit, perseveravit precando, es ist das **متواتر**, das als Glosse für **ܕܠܬܠܝܬܐ** uns oben begegnet ist, und das im kopt. arab. Texte der Bibelgesellschaft steht und bei Tatian durch **متصلة** ausgedrückt ist. — Das Wort našafšaf Tropfen hat Dillmann sub šafšafa, als Tropfen. Aber Tigré našfa bedeutet aufrocknen von Milch nach d' Abbadies Glossar.

rinnse! (naşafşaf) von Blut, das auf die Erde hinabgieng. — Man vergleiche damit den Peschitext, und man wird finden, dass er es ist, der durch arabische Vermittlung hierher gelangt ist, nicht aber eine der memph. oder sahidischen Formen.

Aber findet sich dies nun wirklich in altaethp. Handschriften?

Im Armenier zeigt sich gleichfalls die Tendenz zum Nachtragen. Wenn Photius (Epist 138 ad Theodorum) nach Angabe des Theodorus mitteilt, dass einige Syrer die Pericope nicht haben, — die doch in den jüngeren Texten steht, — so lehrt Nikon (Gallandi Bibl. III, 250) dasselbe von den Armeniern in seiner Schrift „Über den gottlosen Cultus der gräulichen Armenier“, deren Titel schon die Gerechtigkeit seines Urteils prostituiert. Die Armenier halten sich diesen von Galanus I, 18 erwähnten und von Baronius ad annum 961 aufgenommenen sogenannten „heiligen“ Nikon mit aller Macht vom Leibe. Tschamtschean Geschichte II 1024. In der That fehlt die Pericope in etlichen (*ամենք յօրինակաց*) Handschriften, — man möchte ihr Alter und ihre Zahl wissen, — vollständig, andere geben nur Vs. 43, noch andere bieten beide Verse, und nach diesen hat sie Zohrab 1805 gedruckt, aber auch hier zeigt eines der verglichenen Mss Varianten. Der gedruckte Text lautet: *և երեւեցաւ նմա հրեշտակ յերկնից և զօրացուցանէր զնա. և էր ՚ի տաքնապի և մտադիւրութեամբ ևս կայր յազոթս : և հոսէին ՚ի նմանէ քրտունք իբրեւ զկայլակս արեան [ոլուն ոլուն հեղեալ ՚ի յերկիր]* d. i. et apparuit ei angelus Domini de coelo et confortavit eum, et erat in angore et enixe etiam stabat in precessionibus. Et stillabant de eo sudores (wie in A des Memphiten) tamquam guttae sanguinis [globulus globulus effusi super terram]. Ein Ms lässt das eckig Eingeklammerte fort, und bietet statt *և էր ՚ի տաքնապի — յազոթս* = et erat in angore — in precessionibus die Worte: *և զօրութեամբ և մտադիւրութեամբ ևս կայր յազոթս* = et vi et enixe etiam stabat in prec. Man sieht die Umgehung des ἀγωνία als Gemütsbedrückung, in welcher der über den Engeln stehende Christus auch nicht durch einen Engel hätte gestärkt werden können.

Nach diesem Befunde lässt sich behaupten, dass die Verse weil nachgetragen, fehlten in dem Ursyrer und Armenier, dem Memphiten und Sahiden, zu denen diejenigen Griechen kommen, die die Verse unter Asteriscus bieten ΔΕΣΥΠ α¹, so wie umgekehrt Γ α¹, welche sie durch Obelos markieren und für ungehörig erklären.

Diese sie ausschliessende Textform findet sich in BA R (ein nitrishes Palimpsest Saec VI) und T, womit T^a gemeint sein muss, ein ebenfalls ägyptischer und zwar oberägyptischer Text Saec V. Tischendorf-Gregory III, P. 391. Dazu kommt die Ferrargruppe

13. 69. 124, aber mit Vorbehalt. Denn in 13 ist ὁφθῆ δὲ von erster Hand da, der Rest ergänzt, wogegen in 69. 124 wirklich für Lukas die Verse fehlen, die in ihnen nach Weise der Evangelistarien an Matth 26, 39 angeschlossen sind für den Vortrag am Gründonnerstag. Dabei setzen 13. 346. L Q die Ammonianischen Sectionen und Eusebischen Canones von den übrigen abweichend, worauf Scrivener allerdings keinen Wert legt (Introd.⁴ II. 354). In dieser Form steht der Text auch in Hrs, wo am Rande bemerkt wird „Aus Lukas“, und am Schlusse gesagt wird: „Wir kehren zu Matthäus zurück.“ Dabei lässt aber Hrs Mtth 26, 40—43 aus, an deren Stelle Luk 22, 43—45 erscheint, wobei Luk 22, 45 εὔρεν αὐτοὺς κοιμωμένους direkt mit Matth 26, 43^b ἦσαν γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν βεβαρημένοι verbunden ist. In C^{mag} steht die Perikope Matth 26, 39, Luk fehlt hier in C.

Gegen die lukanische Echtheit stünden somit Ursyrer, und Urarmenier in ihrem Gefolge, Urägypter — AB und die Ferrargruppe, dazu von den Lateinern nur f¹, was aber im Zusammenhange mit der Bemerkung des Hilarius von ungewöhnlichem Gewicht ist.

Für die lukanische Echtheit stehen die übrigen Lateiner nebst DFGHKLMQXΛ. 1. und zwar so, dass die Varianten von Vs. 44 sich in beiden Zeugenreihen identisch finden. Denn ὡς D, Arius bei Epiph 742, und ὡς εἰς θρόμβοι FG rel. variiert auch bei den Lateinern: sicut guttae biquadratae — velut globus c — quasi guttae a — tamquam guttae ff², so dass die letzteren drei ὡς εἰς ausdrücken — und καταβαίνοντος erscheint als descendentis c, decurrentis aff³ Aur., — dagegen καταβαίνοντες als decurrentes b Rehd, — und dazu kommt q mit decurrens = καταβαίνων (auf ὁ ἰδρῶς bezogen), was kein Grieche hat. Die Varianten des griechischen Textes müssen zeitlich vor den lateinischen Übersetzungen entstanden sein. Eine besondere Stellung unter den Zeugen nimmt vielleicht s ein, der die Pericope von der ersten Hand gegen B hat, in dem sie aber von Corrector eingeklammert ist. So Tisch, anders Scrivener⁴ II, 353.

So steht also in Wahrheit der Westen gegen den Osten, und die westliche Textform dringt allmählich in den Osten ein. Die Substanz der Darstellung ist im Westen um 150 bekannt, da Justin der Märtyrer Contra Tryph. 103 den ἰδρῶς ὡς εἰς θρόμβοι erwähnt, und Irenaeus III, 31, 2 das Wort ἰδρωσε θρόμβους αἵματος benutzt um die Ansicht zu widerlegen, dass Christus von der Maria Nichts angenommen habe. Der Beweis ist freilich fadenscheinig, denn wenn das ganze leibliche Sein Christi für Schein genommen wird, braucht auch

¹ Man beachte, dass sich f auch Matth 20, 28 von den übrigen Lateinern trennt, wie bei Tisch. angemerkt ist. Es steht also nicht so, dass man diesen einzelnen Lateiner ohne Weiteres ignorieren kann.

der Schweiss nichts anderes zu sein. — Auf Stellung der Pericope im Lukas kann man vielleicht aus den Worten des Justin schliessen, in denen er die Apomnemoneumata von den Aposteln und ihren Nachfolgern (παρακολουθησάντων = καὶ οἱ παρακολουθηκότι Luk 1, 3) ableitet. Die späteren Väter aufzuführen ist danach überflüssig. Im Osten wird die Pericope von Aphraates nicht benutzt, aber von Ephraem [II 392^b III 604^d Assemani BO I, 97] wird sie Carmina Nisibena P. 145 (syr. P. 59) angeführt und armenisch (P. 214=235 Moesinger) commentiert. Der Wortlaut *և եղև քիբան նորա իբրև զշիթք արեան* = et erat sudor ejus sicut guttae sanguinis weicht vom gedruckten armenischen Bibeltexte ab und trifft mit Syrcrt und Pesch zusammen. Burkitt schliesst aber aus dem Citate bei Lamy I, 233, das gegen Pesch buchstäblich mit Syrcrt zusammenstimmt, dass Ephraem nicht aus der Pesch sein Citat entnahm. Es liegt nahe zu vermuten, dass Ephraem die Pericope aus dem Diatessaron kennen gelernt hat, was für Mrc 7, 33 von Burkitt nachgewiesen ist. Burkitt St. Ephraems Quotations, Texts and Studies VII, 2 P. 39, wozu jetzt sein Evangelion da Mepharreshe II P. 195 zu vergleichen.

Es entsteht die Frage, ob es nicht grade das Diatessaron Tatians, der in Rom bei Justin gebildet ist, das Gefäss gewesen ist, durch welches die abendländischen Texte der syrischen Kirche bekannt wurden.

Angesichts dieser Lage der Zeugnisse, wird man sich bemühen um subjectives Decretieren auszuschliessen, einen höheren Gesichtspunkt zu suchen, der es möglich macht hier eine Entscheidung zu treffen. Burkitt hat ihn in seinen Two lectures on the Gospels P. 17 ff entwickelt. Abgesehen von den geringeren Verderbnissen „ist das wirklich Bedeutende das Vorhandensein einer ganzen Reihe von Stellen, die neues Material enthalten, das aus Quellen abgeleitet werden muss, die von den vier Evangelien unabhängig sind, falls es nicht echt ist“. Solche Stellen sind 1, die Geschichte der Ehebrecherin Joh 7, 33—8, 11 2, die vom blutigen Schweisse Luk 22, 43—44, 3, das Wort an die Pharisäer über das Angesicht des Himmels Matth 16, 2^b—3, weiter 4, der Matth P. 289 behandelte Zusatz zu Matth 20, 28, 5, die Erwähnung des Lichtes bei der Taufe im Jordan Matth 3, 15, dann 6, die Sabbathfrage Luk 6, 4 in Codex D, die Matth P. 87 mitgeteilt ist, endlich 7, der Zusatz Mrc 13, 2 „und innerhalb dreier Tage wird ein anderer (Tempel) auferstehen ohne Hände,“ — dem ich 8, das nur in Matth aufgenommene Stück Matth 16, 17—19 beifüge, das sachlich genau so vereinsamt ist, wie die Sabbathlehre Luk 6, 4, aber in die Handschriften allgemein eingedrungen ist. Vgl. Mark P. 88 ff. — Von diesen Stücken sind Luk 22, 43 und Matth 3, 15

biographisch, die übrigen lehrhaft, und die Zahl der Zeugen schwankt von einer Handschrift bis zur allgemeinen Aufnahme. Für unsere Stelle ist die Zahl der aufnehmenden Griechen grösser als die Zahl der verwerfenden.

Woher solche Stellen stammen zeigt der Zusatz vom Lichte über den Jordan Matth 3, 15, den Epiphanius im Ebionitenevangelium und Cyprian in der Praedicatio Pauli¹ las, und den Justin c Tryph 38. 103 schon kannte, und den man in der äthiopischen Kirche ebenfalls gekannt hat. Er erscheint lateinisch in ag'tiet: cum baptizaretur (Jesus g¹) lumen ingens (magnum g¹) circumfulsit (fulgebat g¹) de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant (congregati erant g¹). Der Zusatz stört den Zusammenhang nicht direkt, aber er ist, wie er jetzt steht, überflüssig und hat keinen Zweck, das Eingehen des Geistes vermittelt die Taube. Er muss daher einer Darstellung angehören, welche neben der kanonisch gewordenen einhergieng, frei neben ihr schwebte, wie uns das jetzt scheint. Analog ist Luk 6, 4 (vgl. Meyer-Weiss), wo auch der Zusammenhang oberflächlich betrachtet ungestört ist, schärfer angesehen aber gestört ist, da der Zusatz ein Princip des Subjektivismus von unendlicher Tragweite ausspricht, wie es Jesu' in seiner höchsten Entwicklung aufgestellt haben mag, wogegen in der Stelle des Evangeliums, wo er steht, nur casuistische Behandlung von Speisegesetz und Sabbathsordnung vorliegt. Der Zusatz greift weit darüber hinaus. Auch er muss in der Überlieferung frei geschwebt haben, und ist so gut als möglich eingeschoben, allerdings aber um den Preis, dass der Text in D umgestellt und anders angeschlossen ist in 4, 6, 10. Die Störung des Zusammenhanges in Joh 7, ist allgemein anerkannt, die von Matth 16, 17 zu Marc P. 88 ff nachgewiesen. Wir haben es also nach aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit mit Ergänzungen nach anderer Überlieferung zu thun, wobei es völlig gleichgültig ist, ob diese mündlich oder schriftlich war. Für unseren Fall ist wegen der Anführung in Justin, der die Apomnemoneumata benutzte, schriftliche Aufzeichnung anzunehmen.

Betrachtet man nun den Zusammenhang für den einzelnen Verfasser — also für Lukas als denkenden Schriftsteller — als das maassgebende Criterium der Echtheit, so ist längst erkannt, dass dieser Zusammenhang fehlt. Meyer-Weiss sagt ganz richtig, die Erscheinung werde als eine äussere gedacht, ob die Stärkung leiblich oder geistig gedacht sei, lasse sich nicht entscheiden, das Eintreten der Agonia nach der Stärkung sei eine Unklarheit des Berichtes in sich, und das ganze sei legendarisch wie der Engelzusatz Joh 5, 4, —

¹ Epiphanius Haeres 30, 13, Pseudocyprian De non iterando baptismo 17.

und Keim fragt, was doch die Engelstärkung genützt habe, wenn ihr der Blutschweiss folgte.

Prüft man in allen diesen Stellen die Überlieferung, so zeigt sich wesentlich dasselbe Bild: D und eine Anzahl Altlateiner haben die Stücke, aber Syrsin, sonst der Genosse der Altlateiner, hat sie nicht.

Dazwischen stehen Zeugen, die in sich selbst schwanken wie die Ferrargruppe, und bei denen spätere Einsetzung ausdrücklich erwähnt wird. So namentlich der Memph und der Armenier.

Es fehlt nämlich Matth 16, 2^b—3 in Syrsin, Syrcrt, dem alten Memph und Arm so wie in den Ferrarmspten 13, 124. al.

Es erscheint aber in D abceff¹2g¹q Rehd Aur, in Memph Msc, im Baseler Ath, in einem armenischen Mspt, dann in Pesch und Philox, und die Griechen teilen sich, sB bieten es nicht, — ΔCSH al 1 bieten es.

Sachlich zwingende Gründe zur Streichung *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* liegen nicht vor, aber der Zusammenhang wird ohne den Zusatz straffer. Der Zusatz ist wegen des *διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ* — dieser Singular schon zeigt die Bearbeitung — im Matth eingesetzt, wonach das *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* sich gestaltet hat. Die innergriechischen Varianten zeigen keine feste Überlieferung sondern deuten auf vage Textform. Das Stück ist Einschub.

Matth 20, 28 zeigt dasselbe Bild. Der allgemein verurteilte Einschub erscheint in D und den Altlateinern ausser fg²q Rehd und dann in Syrcrt! — er fehlt in Syrsin und Pesch, die sich hier in ihrer Schwankung zeigt, da sie Matth 16, 2 interpoliert ist, hier aber nicht. Daneben ist er doch am Rande eines Mspt der Pesch (Britt Mus. Add 14456) nachgetragen, wie Cureton Remains of a very antient recension of the Gospels in Syriac P. XXXVI mitteilt. Die Handschrift, Saec VIII, ist aus der Harqlensis und anderen Quellen bereichert. Wright Catalogue I P. 56, man sieht also wie der Zusatz hineingekommen ist. Denn auch die Philox hat den Nachtrag am Rande und dazu die Notiz, dass der Zusatz in alten Handschriften nach Luk 14, 7—11 stehe, also frei schwebt, wie Joh 7, 53 in der Ferrargruppe nach Luk 21 erscheint und von anderen noch anders gestellt wird, also keine sichere Stelle gehabt hat. — Die Zeugen, welche das Stück haben, zeigen grosse Varianten.

Dasselbe Bild gewährt Mrc 13, 2, es steht in D abceff²g²in und auch in Cyprian Test 1, 15 und k, — es fehlt in Syrsin und Pesch.

Auch Joh 7, 53 mit dem kindischen Caement: Und sie giengen fort, ein jeder in sein Haus in Dal plus³⁰⁰ und in den Altlateinern bceff²g¹ Rehd mg vorhanden, fehlt in Syrsin Pesch Arm Memph (wo Horners Note zu vergleichen) sAB al, ist aber in allen diesen morgenländischen Texten irgend wie nachgetragen, und zeigt grosse innere

Varianten. Das kritische Material brauche ich hier nicht zu wiederholen, verweise aber auf Burkitts Würdigung desselben in *Two lectures on the Gospels*, London, Macmillan, 1901 P. 81. Mit Luk 6, 4 scheint D bis jetzt allein zu stehen, die Stelle wird auch von keinem alten Schriftsteller citiert und benutzt. Hingegen haben andere unter diesen schwebenden Stellen eine ausserhalb der Mss liegende uralte Bezeugung. Die Ehebrecherin kannte Papias, den blutigen Schweiss Justin und Irenäus, das Licht über dem Jordan Justin c. Tryph 88.

Hält man sich nach dieser Betrachtung analoger Stellen das Bild der Textüberlieferung, das wir P. . . für Luk 22, 43 gefunden haben, vor die Augen, so müssen entweder alle diese Stellen „echt“ sein oder alle fallen. Da nun über Joh 7, 53, Luk 6, 4, Matth 20, 28 das Urteil nicht schwanken kann, so ist auch für Luk 22, 43 auf Unechtheit zu erkennen. Unechtheit ist hier im striktesten litterarischen Sinne zu verstehen, das höchste Alter des Stoffes ist unzweifelhaft, die Aufnahme dieser Pericope aber vom Schriftsteller Lukas selbst in sein Werk ist nicht anzunehmen. Das ist aber der eigentliche Fragepunkt, welcher bei den letzten Discussionen der Stelle von Scrivener und West. H. nicht hervortritt und nur von Harnack gebührend beachtet wird, der in ὡφθη αὐτῷ ἄγγελος, in ἐνισχύειν (vgl. Act 9, 19), in ἐκτενέστερον (vgl. Act. 12, 5; 26, 7) und in γίνεσθαι ἐν ἀγωνίᾳ einen specifisch lukanischen Sprachgebrauch erkennen will. Aber ὡφθη ist das übliche Wort der Sept für נִרְאָה, ἐνισχύω ist sehr geläufig für קָוָה und ähnliche Worte auch im activen Sinne, ἐκτενῶς ist für קִרְוָה gerade beim Gebet üblich Jona 3, 8 und sonst Judith 4, 12, 3 Macc 5, 9 und Joel 1, 14 sogar ohne hebräisches Aequivalent, endlich zu γεγόμενος ἐν ἀγωνίᾳ (Act 2, 2, 7 ἐν ἐκστάσει) vergleiche ich ἔντρομος γεγόμενος Act 7, 32; 16, 27 wie Ps. 18, 9; 77, 19, wie ἔμφοβοι γεγόμενοι Luk 24, 37 Act 22, 9 seine Parallele 1 Macc 13, 2, Mrc 9, 6 hat. Das von Harnack betonte ἐγένετο ἐν τῷ . . . ist ebenfalls Septuagintensprache für בַּיּוֹם Genes 4, 8 etc. vgl. Mrc 2, 15; 4, 4 also ein Semitismus, der bei Matth in diesem Falle überall vermieden, und Act. 9, 3; 10, 25 umgearbeitet ist. Mag er in den Quellen des Lukas vorgelegen haben, denn 19, 1 ist er erhalten, jedenfalls beweist er wie die übrigen im Sprachgebrauch der Septuaginta geläufigen Ausdrücke keine specifisch lukanische Diction. So konnte damals jeder Hellenist schreiben, und darum beweisen diese Ausdrücke nicht die Autorschaft des Lukas und die Integrität des vorliegenden Textes.

Die im Abendland zuerst auftretende Pericope ist am Ende des vierten Jahrhunderts im Morgenlande bekannt, denn Ephraem benutzt sie, es ist daher kein Wunder, dass Hieronymus und Epiphanius sich mit ihr beschäftigen, denen es nicht verborgen war,

dass sie vielfach in den Mss fehlte. Aber sie war anstössig, denn nachdem sie von Irenäus benutzt war, um die Realität der Menschlichkeit Jesu zu beweisen, benutzte sie Arius um die Gottgleichheit zu widerlegen. Epiph Haeres 69, 19. Dabei ist dann eine künstliche Umstellung der Glieder vorgenommen, nicht der Engel stärkt, und Ješu' tritt dann in die Agonia ein, sondern „der Engel erschien ihm, weil er in die Agonia kam, schwitzte und sein Schweiß wie Blutklümpchen wurde. — Das ist wenigstens causal gedacht,¹ und diese sachliche Umstellung hat Epiphanius selbst Aucor XXXI und Haer 69, 61, wo gelesen wird καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἰδρωσε καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρὼς αὐτοῦ ὡς θρόμβοι αἵματος καὶ ὥφθη ἄγγελος ἐνισχύων αὐτόν.² Leider ist die Stelle aber syntactisch nicht klar eingefügt und ich muss Scrivener beitreten, der die Auffassung verwirft, dass Epiphanius hier sage, Orthodoxe hätten die Pericope im Lukas getilgt, und dass diese Tilgung vielmehr nur auf ἐκλαυσε gehe, das Luk 19, 41 stehe, obwohl dies ἐκλαυσε dort allgemein gelesen werde. Aber die Stelle ist überhaupt confus und wahrscheinlich beschädigt.³ Nur das folgt mit Sicherheit aus Epiphanius Worten, dass man in seiner Zeit Orthodoxen solche Willkür zutraute, die also mit widerborstigen Texten kurzen Prozess zu machen sich nicht gescheut haben. Und auch diese historische Erkenntnis ist von unschätzbarem Werte. Origenes bestätigt sie (Matth P. 285), und wo Epiphanius gemeint

¹ Wie Epiphanius dem zu entgehen suchte, dass Ješu' von dem Engel gestärkt wurde, zeigt seine horrende Exegese: ἐνισχύουσιν αὐτῷ τουτέστιν ἀποδόντες αὐτῷ τὸ ἴδιον τῆς ἰσχύος αὐτοῦ ὁμολογήσαντες also: sie stärken ihn, das bedeutet indem sie ihm durch ihr Anerkennen die ihm eigene Stärke zuteilen, zuerkennen Haer 69, 62.

² Der Text Haer 69, 19 variiert: γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἰδρωσε καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ὁ ἰδρὼς ὡς(!) θρόμβοι αἵματος κατερχόμενοι ἐπὶ τῆς γῆς(!) Also nicht τὴν γῆν sondern mit QU al pauci den Genetiv, was einen bedeutenden Unterschied ausmacht.

³ Der Text lautet: 'Ἀλλὰ καὶ ,ἐκλαυσε' κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις, καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἰρέσεων πρὸς τοὺς δοκῆσαι τὸν Χριστὸν πεφηνῆναι λέγοντας. Das ist ein Gedächtnisfehler des Epiphanius, er zielt auf Iren III, 31, 2, aber da steht ἐδάκρυσε und Iren bezieht sich auf Joh 11, 35. Eine Streichung oder Variante liegt indess auch Joh 11, 35 nicht vor, denn dass Δ den Vers auslässt, ist lediglich ein Schreiberversehen, das Auge sprang vom ersten ἰδῶ auf das zweite, so dass die dazwischen stehenden Worte weggefallen sind. Höchstens im Fehlen des καὶ könnte allerdings eine Spur kritischer Manipulationen stecken. Epiphanius fährt fort: 'Ορθόδοξοι δὲ ἀφείλοντο τὸ ῥητὸν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον, wofür ich τὴν ἰσχυρότητα vermute. Danach hätten Orthodoxe ἐκλαυσε getilgt, das er mit ἐδάκρυσε confundierte, und der folgende Satz καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ — ἄγγελος ἰσχυσεν αὐτόν hat damit Nichts zu schaffen. Es ist die Fortsetzung des Catalogs von Stellen, welche Arius gegen die Homousie zusammengesucht hat.

hat, dass die Häretiker die Stelle geändert haben, da haben wir Matthäus gerade umgekehrt entscheiden müssen, dass Orthodoxe das Urteil angerichtet haben. Haeretikern wurde solche Textwillkür ebenfalls zugetraut, — in Wahrheit haben beide Parteien „recensiert“ respective gefälscht, — und darum lohnt es hier aus Wetstein anzuführen, dass Johannes Armenius, der mir übrigens unbekannt ist, behauptet hat, Saturnilus (circa 140) habe unsere Pericope eingeschoben, was positiv falsch ist, da Saturninus Doker war Iren I 18, während Isaac Catholicus behauptet, die christusfeindlichen Armenier hätten sie gestrichen und damit seien sie noch gar gottesfeindlich geworden. Wäre übrigens Saturninus der Einschieber, so würde Justin die Stelle schwerlich kennen.

Bei dem Bemühen das Urteil der subjektiven Empfindung auszuschliessen, die die ergreifende Schilderung des Seelenkampfes hoch schätzt, — sie bleibt aber als uraltes Stück christlicher Überlieferung gerade so ergreifend und hochgeschätzt, auch wenn Lukas sie nicht selbst in sein Werk geschrieben hat — bleibt nun noch s zu erwägen, durch dessen Autorität Scrivener⁴ II P. 353 jeden lauernden Zweifel über die Pericope beseitigt sein lässt, ohne doch die Frage wirklich scharf zu stellen, nämlich nach der Aufnahme durch Lukas selbst in sein Buch, da über das Alter an sich Niemand zweifelt.

Die eilf Zeilen der Pericope sind in s einzeln am Anfang und Ende eingeklammert und teilweise überpunktirt, aber Klammern und Punkte sind wieder wegradirt, jenes soll nach Tischendorf der erste, dies der dritte Korrektor gethan haben. Scrivener⁴ II P. 353 beurteilt die palaeographische Lage aber ganz anders, die Punkte seien so gut wie unsichtbar, die Klammern seien nur am Anfange und Ende und zwar als rohe Curven gesetzt, die ebenso gut für ganz jung angesehen werden könnten. Westcott-H. erachten den ganzen Umstand für verhältnismässig unwichtig. Und ich glaube mit Recht, denn wir sehen hier Nichts als das Vorhandensein der Pericope im 4. Jahrhundert und den Zweifel an ihrer Zugehörigkeit zum Lukastext, was aus andern Gründen längst bekannt ist. Die Autorität dieser einen Handschrift zeigt nur, wie früh die Pericope gelesen wurde, was neben dem aus Arius erhobenen Thatbestande Nichts Auffallendes hat, sie zeigt aber nicht die lukanische Abfassung. Der Text ist dann mit B ausgeglichen, wie wir das auch Matth P. 129 gefunden haben. Der Fall wiederholt sich Luk 23, 34.

Die Gefangennahme und der Prozess.

Vs. 47—54, die Gefangennahme zeigt ebenfalls eine Erweiterung welche D al plus⁶⁰ darunter 69, also Ferrargruppe sowie bc und Pesch Arm Philox aufweisen, und die in einem memph Mspt arabisch

nachgetragen ist. Es sind die Worte Vs. 47 τοῦτο γὰρ σημεῖον δεδώκει (δέδωκεν H. 69al) αὐτοῖς· ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν (c om aut. e) + κρατήσετε αὐτόν Arm Xbc. Tischendorf nennt auch den Äth als Zeugen dafür, der Baseler Druck hat die Worte aber nicht. — Sie fehlen in Syrsin noch und ebenso in sBAΔ al. Wir haben dasselbe kritische Bild wie Vs. 43—44, und hier begreift jeder, dass ein Zusatz zu Lukas Original nach Matth 26, 48 Mrc 14, 44 vorliegt. Dort ist es auch Zusatz, nur nicht aus vorliegenden Texten sondern aus verlorenen, die aber dem Justin vorlagen. Jeder andere kritische Schluss ist inconsequente Willkür.

Vs. 48 hat Syrcrt ברה דנברה erhalten, das in Syrsin und Pesch beseitigt ist Vgl. Mrc P. 96. Dagegen hat Syrsin Vs 49 statt οἱ περὶ αὐτόν, das allgemein gelesen wird, **οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ** und man fragt, warum hier geändert ist. Die Jünger sollen nicht sagen, dass sie mit dem Schwerte schlagen werden, das erschien in den Zeiten passiven Widerstandes der Märtyrer als unmöglich. Daher diese Änderung, die freilich nur den Schein rettet, denn wer ausser den Jüngern wäre bei ihm in Gethsemane gewesen? — Aber dagegen betrachte man den sonderbaren Ausdruck „Judas einer der Zwölf“ in den drei Synoptikern, und man fragt sich, kann er verwendet sein, nachdem vorher eingehend über seinen Verrat berichtet war? Waren fremde Personen und nicht alle Eilf mit Ješu? Nach Matth und Markus sind nur Petrus Jakobus und Johannes während des Gebetes in Ješu' Nähe, und genau genommen kommt Ješu' Matth 26, 37 40, 45 = Mrc 14, 33, 37, 41 nur zu diesen Dreien zurück, die übrigen hatten Matth 26, 36 = Mrc 14, 32 weiter ab sich nieder setzen sollen. Lukas lässt aber die ganze Auslese der Drei fort, nach ihm geht er mit den Jüngern Vs. 39, entfernt sich von ihnen einen Steinwurf weit Vs. 41 und kehrt zu ihnen Vs. 45 zurück, sie schliefen, nicht, wie es Matth 26, 40 sich darstellt, Petrus, Jakobus und Johannes, von denen bei Lukas gar nicht die Rede ist. Bei Matth 26, 46 wird die Situation unklar. Sind es nur die Drei welche aufstehen und mit Ješu' gehen sollen, oder sind es die Eilf? Was die Acht während des Gebetes in Gethsemane gethan haben ist nicht gesagt, einer, nach Johannes 18, 10 Petrus, setzte sich zur Wehre, — bleibt aber dafür unbestraft und unverhaftet, was merkwürdig genug, — dann fliehen alle. Petrus schleicht ihm nach, Johannes aber 18, 15, 16 — in Syrsin in andrer Ordnung — lässt den Jünger, der eine Bekanntschaft des Hohenpriesters war, mit in den Hof des Hohenpriesters gelangen und dann dem Petrus den Eingang verschaffen. Es bleibt die Frage, wer sind οἱ περὶ αὐτόν, oder hat Syrsin mit οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ das Echte?

Vs. 49 drückt Syrsin Syrcrt τὸ ἐσόμενον BSAΔ acf durch „was da bevorstand“ aus, das Pesch in τὸ γεγόμενον (Κατα) nach D, 106

korrigiert. Er steht D selbständig gegenüber und hat Recht. Denn wenn man mit 71. 248^{gscr} und den Lateinern beiq Rehd nur liest ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν εἶπαν, wie Blass ediert, so bezieht sich die Frage, ob sie zuschlagen sollen, nur auf Judas, nicht auf die Scharwache, womit dann die Fortsetzung, dass der Sklave des Hohnpriesters verwundet wird, nicht ordentlich zusammengeht. Sachlich richtig ist nur: als sie sahen, was bevorstand, fragten sie, ob sie ihn verteidigen sollten. Einer tut das auch, aber Ješu' untersagt es, was allein der Situation auch practisch angemessen ist.

Auch hier aber zeigt D nebst aff² Änderungen und Rehd einen Zusatz: sine, sic implebuntur scripturae, der auf Beachtung von Matth 26, 54, 56, Mrc 14, 49 beruht, was ich erwähne, weil es auf die Textlage Vs. 43—44 weiteres Licht wirft.

Vs. 52 enthält in den Worten ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγούς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους eine völlig groteske Interpolation, echt ist nur πρὸς τοὺς παραγενομένους, was Blass gerade einklammert, um statt dessen die Interpolation für echt aufzunehmen. Die Syrer zeigen die Interpolation durch die Unsicherheit ihres Textes an:

| | |
|--------|--|
| Syrsin | ܠܡܥܐ ܕܝܢܐ ,ܡܠܬܐ ܐܕܚܐ ܠܡܠܟܐ ܝܠܝܟܐ |
| Syrert | ܠܡܥܐ ܕܝܢܐ om om ܠܡܠܟܐ ܕܐܪܥܐ ܝܠܝܟܐ |
| Pesch | ܠܡܥܐ ܕܝܢܐ ,ܡܠܬܐ ܐܕܚܐ ܠܡܠܟܐ ܕܐܪܥܐ ܝܠܝܟܐ |
| Syrsin | ܠܐܝܬܐ ܡܠܬܐ om ܠܡܠܟܐ ܕܐܪܥܐ |
| Syrert | ܠܐܝܬܐ ܡܠܬܐ ܠܡܠܟܐ ܕܐܪܥܐ ܝܠܝܟܐ |
| Pesch | ܠܐܝܬܐ ܡܠܬܐ ܠܡܠܟܐ ܕܐܪܥܐ ܝܠܝܟܐ |

d. i. et dixit [+ et quoque Syrert, Jesus Pesch] illis qui venerunt super eum [Syrert om qui — eum] pontificibus magnis et

| | | |
|---|---|---|
| { | Syrsin militibus et presbyteris | } |
| { | Syrert militibus templi ¹ et presbyteris | } |
| { | Pesch presbyteris et praepositis militum templi | } |

sicut contra etc.

Hier hat Syrsin Hohepriester, Soldaten, Älteste, und Syrert mit nur näherer Bestimmung Tempelsoldaten, er lässt aber παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν fort, während die Pesch überlegt die Hohenpriester und Ältesten zusammenstellt und die Offiziere der Tempeltruppen, also die στρατηγοί, die die Griechen hier und oben Vs. 4 haben, und nicht die στρατιῶται des Syrsin Syrert als selbständiges Glied daneben stellt.

Ich lege dabei auf die kleinen Varianten in f Sahid keinen Wert, auch darauf nicht, dass das Memph Mcspt Fc aus Mrc und Matth παρὰ τῶν ἀρχιερέων korrigiert, sie zeigen nur die Schwankung an

¹ Diese erscheinen in Pesch 22, 4 P. 412.

einer Stelle, die durch sachliche Überlegung als eine secundäre Missbildung zu erkennen ist. Wenn der Rat der Juden Luk 22, 2, 4 die Modalitäten der Verhaftung mit den Tempeloffizieren festgestellt hat, so ist es Sache der niedern Organe sie auszuführen, ein niederer Offizier mit einer Hand voll Leuten genügt. Dass nach dem Festmahle des Passa die höchsten Spitzen des Volkes, die Hohenpriester, Synhedristen und die Commandeure der Tempelgarde mitten in der Nacht aus der Stadt nach dem Ölberge wandern sollen um der Verhaftung zuzuschauen, das ist meines Erachtens ganz unannehmbar.¹ Also muss die Urform gewesen sein πρὸς τοὺς παραγενομένους πρὸς oder ἐπ' αὐτόν. Man könnte aus Syrsin Syrcrt στρατιώτας beizufügen vorschlagen, aber ist dies στρατιῶται echt und nicht reflectierte Rückbildung aus στρατηγούς? Stünde es vor den Hohenpriestern, so würde ich es für echt halten, so wie es steht ist es aber ein Glied in der Interpolation und nicht von ihr zu trennen und zu erhalten. Jesu' Worte: „Wie gegen einen Strassenräuber u. s. w. können als eine Verurteilung der willkürlichen Verhaftung sehr wohl zu den ausführenden Organen gesprochen sein, obwohl die Urheber höher stehen. Dafür fehlt es nicht an Analogien. Ich schliesse also aus den innersyrischen Textschwankungen auf eine sehr frühe, ausmalende Interpolation, früh weil allgemein verbreitet, sachlich aber unangemessen.

Vs. 53 eure Stunde und eure Gewalt der Finsternis, ~~κατω~~ ~~αυβλα~~ = καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους, wobei „eure Gewalt“ idiomatisch ist und nicht ὡμῶν ἡ ἐξουσία fordert. Auch Sahide hat einem Mspt ~~τετηκεορτια~~ = vestra potestas, doch wohl lediglich idiomatisch. Pesch korrigiert das ~~αυβλα~~ in ~~κιβλα~~, wodurch der Sinn entsteht: aber dies ist eure Stunde, und (dies ist) die Gewalt der Finsternis. Damit erreicht sie exegetisch das, was in D durch die Textform ἀλλὰ αὕτη ἐστὶν ὡμῶν ἡ ὥρα καὶ ἐξουσία · τὸ σκότος. Hier ist die Finsternis johanneisch die böse Macht an sich, der Artikel vor ἐξουσία fehlt, es soll gefasst werden: Dies ist eure Stunde und Gewalt: die Finsternis. Blass nimmt den Text von D auf, — aber der Gedanke ist nicht klar sondern verkünstelt, und trotzdem sprachlich leichter als die Lesart τοῦ σκότους, also reflectierte Korrektur. Umgekehrt erachtet Blass nach Col 1, 13 das τοῦ σκότους als Umbildung. Ich verstehe das καὶ ἐξουσία als ergänzenden Gedanken zu ὡμῶν ἡ ὥρα τοῦ σκότους das ist eure Stunde der Dunkelheit, wobei dann durch ἐξουσία die Nuance hineinkommt, die Zeit der Dunkelheit, in der ihr Macht habt, und das reicht über die physische Bedeutung von σκότος hinaus, es wird böse Macht.

¹ Auch Joh 18, 3 hat das als unzulässig betrachtet, er lässt Judas die Cohorte und von den Hohenpriestern und Pharisäern die Diener mitnehmen, die Herren aber bleiben zu Hause. Und so allein ist es vernünftig.

Vs. 54–62 die Verleugnung enthält in den Syrern keine sachliche Differenz, wohl aber zeigen sich die Spuren der Redaktion sehr deutlich. Denn Pesch hat ursprünglich nie Petrus, sondern den Urnamen Šim'on, dann ist Kefa Vs. 58 eingedrungen, das als Glosse zu dem in Syrsin stehenden **am** = is (autem dixit) beigefügt ist, und ähnlich ist es auch Vs. 60 beigefügt. In Vs. 58 fehlt es auch noch in D. Syrcrt zeigt dann das glossierende Kefa zugesetzt und liest demnach Šim'on Kefa Vs. 54, aber daneben ist das alte Šim'on in ihm dann geschwunden, und Syrsin hat es gar nicht mehr. Vgl. Matth P. 165 Die Griechen, Arm haben überall hier blos Petrus, was neben Vs. 31 sich als sekundär zu erkennen giebt, das originale Šim'on ist gründlich beseitigt.

Ein anderer Beweis ist der Ersatz des **ܪܒܝܢ** d. h. Sklavin für **παῖδισκη** Vs. 56, durch **ܪܒܬܐ**, junges Weib in Pesch, das Nichts ist als lexicalische Annäherung an das griechische **παῖδισκη** unter Benutzung des sachlichen Sinnes, der Sklavin ist.

Weiter zeigt sich in māran das Syrcrt Vs. 61 (ebenso Arm Memph¹) für Ješu' zweimal, und Pesch wenigstens einmal (**ܝܫܘܥ**) hat, die redigierende Hand, und wir lernen, was es mit solchen Varianten wie **ὁ κύριος** für **ὁ Ἰησοῦς** auf sich hat, die man sogar zur Begründung für Trennung von Urquellen hat benutzen wollen statt darin Redaktionsformen zu sehen. Vgl. oben P. 231. Redaktionell ist endlich das Einsetzen von **ܕܝܥܢܐ** statt des anscheinend alten **ܡܚܡܢܐ** für **οἶδα** Vs. 60. Bei dieser Redaktion ist dann in Syrcrt Vs. 58 der Wortlaut verändert, was Nichts bedeutet, bedeutend aber und naiv ungeschickt ist Vs. 60 der Einschub **ἐτι λαλοῦντος αὐτοῦ** nach **παραχρήμα**. So schreibt man für Kinder. Viel wirkungsvoller ist das einfache: Und alsbald krähte der Hahn. Die Syrer lassen den Einschub als unecht erkennen, denn Syrsin und Syrcrt haben ihn noch nicht, aber in Pesch erscheint er² und zwar zugleich mit der Marke der Unechtheit, denn das für **παραχρήμα** ursprünglich gesetzte **ܝܒܐ ܒܫܥܬܐ** ist in Pesch in **ܡܚܕܐ** umgeschrieben. Dies **ܡܚܕܐ** ist unser alter Bekannter von Mrc P. 17. Der Zusatz hat so gefallen, das er überall aufgenommen ist, jedoch mit Varianten in der Stellung **αὐτοῦ λαλ.**, **λαλ. αὐτοῦ**, **λαλ. τοῦ Πέτρου**, die die Unsicherheit verraten. Erst Blass hat ihn richtig gestrichen. — Andererseits ist in

¹ Genau teilen sich die Mspte des Memph, eine Hälfte hat das **κύριος**, die andere hat **Ἰησοῦς** nach **καὶ στραφεὶς** — aber im zweiten Falle haben alle **τοῦ λόγου τοῦ κυρίου**.

² Daher ist er auch im arabischen Tatian und zwar so, dass man die erläuternde Glosse sofort erkennt: **وفي الوقت وهو في حال كلامه** = und alsbald — nämlich da er sprach, wo das „nämlich“ = **وهو** die wahre Natur zeigt.

Syrert nach Mrc hinzugesetzt bevor der Hahn + zwei Mal — krähen wird, was Syrsin verwirft, und diesmal gegen Pesch im arabischen Tatian (دفعتين) erscheint. Steht es nun nicht auch in Mss der Pesch? Ehe das konstatiert ist kann man auf die Vorlage des arabischen Tatian keinen Schluss ziehen. Und wenn es nicht in Pesch steht, so kann es Tatian selbst aus Mrc zugesetzt haben, so dass daraus kein direkter Zusammenhang zwischen Tatian und Syrert hervorgeht.

Vs. 56 haben die Syrer statt πρὸς τὸ φῶς gleichmässig „bei dem Feuer“ und man könnte vermuten **ܠܝܐܘ**, Feuer, sei verschrieben für **ܠܝܡܐܠܝܬܐ** Licht, wenn nicht das Fehlen des Stückes in 234. 235 und in a, wo nur gelesen wird: quem cum vidisset quaedam ancilla, intuens eum dixit, — den Gedanken nahe legte, das ganze καθήμενον πρὸς τὸ φῶς sei nur erläuternder Zusatz, der darauf hinweist, dass Petrus gut beleuchtet und darum leicht als Fremder zu erkennen war. In der syrischen Form „beim Feuer sitzend“ fällt das fort, der Satz ist aber höchst überflüssig und von Blass mit Recht getilgt. — Geht man in die Einzelheiten der Lateiner näher ein, so findet man besonders in Vs. 58 leichte der Ausmalung dienende Zusätze, und Vs. 62 fehlt vielfach, abeffzi Rehd, wie in D, 71, g^{ser}. Man sieht der Gegenstand lockte zur Erweiterung.

Vs. 63—65. verspotteten ihn und schlugen ihn, und sie verhüllten sein Gesicht und sagen zu ihm: Weissage uns, wer dich geschlagen hat. So Syrsin, Syrert, aber da die Verhüllung des Gesichtes erst nach den Schlägen erwähnt wird, hätte Jesu' gesehen, wer schlug. Mit ängstlicher Reflexion stellt daher Pesch um: Verspotteten, — verhüllten — und schlugen auf sein Angesicht. Die Inconcinnität entsteht in Syrsin durch die Schwierigkeit die griechischen Participien wiederzugeben. Diese bessert der Redaktor der Pesch nicht, er korrigiert aus praktischer Erwägung den ihm vorliegenden altsyrischen Text durch Umstellung, wobei dann das Angesicht vom Verhüllen als Objekt zum Schlagen gestellt ist. Dies zur Charakteristik der Pesch.

Vs. 66 die Ältesten des Volkes ist Wiedergabe von τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, Syrert und Pesch streichen τοῦ λαοῦ. Im Griechischen ist ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς Erklärung zu πρεσβυτέριον, als welches aus diesen zwei Gruppen, Hohenpriestern und Schriftgelehrten, zusammengesetzt gedacht wird. Syrsin D 116 Sahid nehmen das nicht an, indem sie καὶ ἀρχιερεῖς setzen. Dann ist aber τὸ πρεσβυτέριον einfach hellenischer Ausdruck für οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ, wie mit dem Sahid **ܡܥܨܥܒܪܬܪܥܘܨ ܡܢ ܡܢܬܐܠܐܝܬܐ** nur noch da Syrsin ausdrückt. Das Presbyterium sind die Presbyter zusammen (syrisch **ܥܡܠܐ ܠܡܢܐܝܬܐ** Act 22, 5 Pesch, während 1 Tim 4, 14 dafür **ܠܡܢܐܝܬܐ** ge-

bildet ist) hier die Presbyter des Volkes in Syrsin Sahid genannt, deren Vorsitz nicht der Hohepriester hatte sondern der Nasi (Sanhedr 14^b, 52 Sifre Dtr 153), die Schriftgelehrten sind nicht Richter sondern Zuhörer, wie die תלמידי הכמים Sanhedr 5,1, welche sich bei der Verhandlung beteiligen dürfen, aber nur um zu Gunsten des Angeklagten zu wirken. Die Synhedralmitglieder waren altgediente gewählte Leute, die durch ihr Collegium auch abgesetzt werden konnten, die aber vor der Wahl in den niedern Instanzen gedient haben mussten. Vom Hohenpriester waren sie ganz unabhängig, der Präsident war der Nasi, der zweite Präsident der Ab bet din, der Hohepriester stand dazu wie ein heutiger Landesherr, nahm also als solcher am Prozesse nicht Teil. Danach ist der griechische Text mit dem Sinne: das aus den Hohenpriestern und Schriftgelehrten bestehende Presbyterium unrichtig, obwohl präziser. Syrsin, der den amtierenden Presbytern die Hohenpriester und Schriftgelehrten beordert, da sie dabei waren, ist richtig, und das drückt auch D mit vollkommener Genauigkeit aus: συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ. καὶ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς ohne Artikel. Gerade hier hätte Blass D nicht verlassen sollen. — Die sich hier versammelnden Hohenpriester und Ältesten wären nach Vs. 52 mit den Häschern in Gethsemane gewesen und hätten Jesu' in das Haus des Hohenpriesters geführt. Welche Vorstellung! Sie versammeln sich in Wahrheit zur üblichen Gerichtsstunde, ihre Sitzungszeit war von dem täglichen Morgenopfer an bis zur Zeit des Bēn ha'arabajim Sanhedr XI, 2, jerus. 19c, d. h. bis drei Uhr Nachmittags.

Vs. 66 und brachten ihn hinauf zu ihrem Versammlungshause, also ἀνέγαγον mit Syrert Pesch ALΔ al gegen SBD Memph Sahid Arm, deren ἀπήγαγον aus Mangel an Lokalkennntnis entstanden ist. Übrigens ist der Text täuschend, Subjekt zu ἀνέγαγον sind nicht die Mitglieder des Synhedrions sondern die Häscher. Es ist zu denken: man führte ihn hinauf in ihr Gerichtshaus, nämlich zu der Stätte, wo sich die Auctoritäten versammelt hatten, denn dass sich diese im Hofe des Hohenpriesters versammeln um den Angeklagten im Zuge in das Gerichtshaus zu bringen, ist in sich verkehrt. Das εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν wird sofort klar, wenn ἀνέγαγον mit man brachte übersetzt wird. Die Behörden versammeln sich, und man brachte = die Häscher brachten — Jesu' zu dem Orte ihrer Versammlung, und sie, die Presbyter, sagen: Sage es uns, wenn (ob) du der Messias bist, — und sie erklären, wir haben gar kein Zeugnis nötig und führen ihn zu Pilatus. Der Hohepriester wird gar nicht erwähnt, er fungiert nicht nach dieser Darstellung. Der Ausdruck „sie führten ihn hinauf“ beruht auf Ortskennntnis, entstammt daher einer wirklich alten Quelle „sie führten ihn fort“ ist verwaschen. Denn der Gerichtssaal, mag es die Quaderhalle

(לשכת הנוית), Middoth V, 4, Sanhdr jerus. 19c, babli XI, 2,¹ gewesen sein, oder die um das Jahr 30 dafür benutzte neugebaute Basilica gewesen sein, die im äusseren Vorhofe neben dem östlichen Eingange bei den Kaufläden (Sabb 15^a, Sanhedr 41^a הנות, Rosch haš 31^a Tosefta) lag, war in jedem Falle auf dem Tempelberge, zu welchem man immer ansteigen musste, da von der andern Stadtseite das Tyropoeonthal zu passieren war. Daher steht auch Luk 18, 10 ἀναβαίνειν.

Vs. Und (sie) sagen. Wer? Wurde Ješu' als falscher Prophet der das Volk verführt und zaubert (כישף והסית והרית Sanhedr 43^a), oder als widerspänstiger Ältester (זקן ממרא) angeklagt, so richtete das grosse Synhedrion der Einundsiebenzig. Aber wer in Sanhedrin I, 4 ff. V, 1—5 eine genaue Geschäftsordnung sucht, der wird sich vergeblich bemühen. Wir erfahren, dass das Synhedrium bei dreiundzwanzig anwesenden Mitgliedern beschlussfähig war, dass „man“ die Zeugen einführte, vermahnte, dass „man“ eine Prüfung der Angaben vornahm, wir erfahren die Anordnungen für die Abstimmung, (zwei Stimmen Majorität erforderlich für die Verurteilung), nach denen man durch V, 5 auf den Gedanken kommt, dass das Synhedrium der Einundsiebenzig für gewöhnlich nur eine Kommission von Dreiundzwanzig fungieren liess, die sich im Notfalle bis zu Einundsiebenzig durch successive Kooptation von je zwei Richtern verstärken konnte.² Aber Vieles ist im Tractat Sanhedrin strittig und vom Vorsitze weiss er nichts. Der Hohepriester war sicher nicht Vorsitzender nach der Lehre dieses Tractates, dessen zweites Capitel sich mit der Stellung des Hohenpriesters eingehend beschäftigt und ihm Rechte und Pflichten, wie einem Könige zuschreibt, aber vom Vorsitze im Synhedrium keine Silbe sagt. Manches darin mag auf Erinnerung an das makkabäische Priester-Königtum beruhen (Kriegführen, Verbot sein Pferd zu reiten, Verbot ihn im Bade, beim Haarschneiden oder nackend zu sehen, mit Deutr 17, 19 begründet, wo es sich um den König handelt), anderes sieht wie reine Schul-

¹ Hier werden drei Gerichtshöfe im Bezirke des Tempels erwähnt, die als Instanzen aufzufassen sind. Die niedrigste Instanz war am Eingang des Tempelbergs, in Snhdr Jerus 19c einfach בהר הבית genannt, die zweite Instanz am Thore der inneren Halle des Vorhofs (עזרה), wofür der jerus. Text בית דין שבחיל = Gericht im Zwinger sagt, endlich der oberste Gerichtshof in der Quaderhalle.

² Ähnlich wie im Obergerichte bei besonderer Gelegenheit die verschiedenen Senate zusammentreten. — Verwirft man diesen Gedanken, so würde man annehmen müssen, dass das Gericht der Dreiundzwanzig sich bis auf Einundsiebenzig verstärken konnte, was in sich absurd ist. Denn wenn es sich für incompetent erklärte, gieng die Sache an den grossen Sanhedrin der Einundsiebenzig. Dieser aber war ein besonderer Gerichtshof und nicht ein erweitertes Gericht der Dreiundzwanzig. Wie unklar das alles ist, zeigt die Gemara 42^a, wo R. Jose die Hinzunahme von mehr Richtern völlig leugnet.

speculation aus. Der Nasi wird als Vorsitzender in den Organisationsbestimmungen gar nicht genannt, in den untern Gerichten wird der Vorsitzende als der „Grosse unter den Richtern“ (הגדול שבדיינים) III, 7 bezeichnet. Kurz die Geschäftsordnung des Gerichtes lernen wir aus der jüdischen Quelle nicht kennen, und dass dem Hohenpriester die officiële Befragung als Vorsitzendem zustand Keim III 347, das ist unbewiesen und schwer anzunehmen. Sachlich ist daher zu fragen, ob die Darstellung des Lukas aus der viel reicheren des Matthäus gekürzt ist, oder ob im Matthäus unhistorische Erweiterungen in Betreff der falschen Zeugen und des Vorsitzes des Hohenpriesters vorliegen. Davon ist weiterhin zu handeln.

Vs. Wenn du der Messias bist, sage es uns. So kann man nur fragen, wenn irgendwo die Meinung existiert, dass Ješu' der Messias sei, und für den Vorläufer des Messias ist er gehalten worden Luk . . . von seinen Anhängern, wie Petrus, auch für den Messias selbst. Er aber hat das zu sagen verboten. Man sieht wie wichtig das richtige Verständnis dieses Verbotes ist, das nicht auf Zeit gegeben ist, wie die Exegeten immer ihren Lesern einreden wollen, da er auch hier die Messiasqualität ablehnt. Für das Synhedrium ist diese Frage aber berechtigt und notwendig, denn ohne seine Selbsterklärung kann man nicht wissen, ob jemand der Messias ist. Die Erklärung aber, dass er es ist, ist kein Verbrechen, welches Strafe erforderte, die Frage ist also nicht als Inquisition um ein Verbrechen zu constatieren anzusehen, sondern würde bei Bejahung dazu führen Beweise zu fordern. Vgl. Matth P. 394. Ješu' aber bejaht die Frage nicht sondern erklärt, dass die Versammlung sich mit ihm auf eine ordentliche Unterredung nicht einlasse, sie würden ihm nicht glauben, wenn er spräche, und nicht antworten, wenn er fragte, übrigens aber auch (κακα) nicht loslassen. Daraus folgt dann, dass auch er keine Unterredung mit ihnen haben kann und will. Will er das nicht, so kann der Sinn des εἰπὼν ὑμῖν εἶπω nicht sein, wenn ich euch sage, dass ich der Messias bin, so würdet ihr es nicht glauben. Das Dilemma εἰπὼν und εἰπὼν δὲ ἐρωτήσω führt auf den Sinn: Mag ich antworten oder fragen, es ist alles vergeblich, meine Sache ist entschieden. Dazu gehört dann der Schluss: Übrigens werdet ihr mich nicht loslassen.

Dies und mich auch nicht loslassen erscheint in Syrsin Syrcrt mit κακα = καὶ οὐδὲ ἀπολύετε με, die Pesch wandelt κακα in αα = ἤ, fand also ἢ ἀπολύετε με, wie AΔ al und D aber ohne με lesen.¹ Zu der syrischen Bezeugung, in der οὐδὲ das ältere

¹ Der arab. Tatian lässt das Glied fort, weicht also zu Gunsten der späteren Streichung von Pesch ab, d. h. er giebt nicht den alten sondern den neuen Text und ist ein falscher korrigierter Zeuge.

schwankt. Das um was es sich hier schliesslich handelt ist das „messianische“ Bewusstsein Jeſu', und die Unsicherheit der neueren Theologen führt zu widerspruchsvollen Aussagen. Meyer-Weiss sagt, dass hier eine im Sinne der Lukasquelle vollkommene Antwort auf die Frage, ob er der Messias sei, vorliege, aber er fährt fort: „Jesus kann nach judenchristlicher Auffassung gar nicht einfach sagen, so wie er vor dem Synedrium stehe, sei er der Gesalbte Gottes“, wofür dann auf Act. 2, 36 richtig verwiesen wird, „wo die Erhöhung Christi als der Moment angesehen wird, wo er zum Herren und Messias gemacht worden ist.“ Das führt dann zu der Auffassung, „dass Jesus einstweilen „der Menschensohn“ nur im Sinne eines Anspruches ist. Er ist der, von dem sich die Verheissung vom Menschensohn erfüllen wird . . . der diesen Anspruch zu erheben berechtigt ist.“ Wir nehmen noch dazu, dass hier gesagt wird: „Darum ist es eine vollkommen richtige, freilich nur auf judenchristlichen Boden verständliche, Folgerung (Vs. 70 = οὖν), wenn die Sanhedristen fragen: So bist Du also der Sohn Gottes, und wenn Jesus antwortet: Ich bin es.“ — Hier ist Ja und Nein wunderbar verschmolzen, er ist es, er ist es noch nicht, er hat den Ausspruch es zu sein, und darum ist er's — welche Unsicherheit! Aber der Schlussstein des Gewölbes passt nicht, das „Ihr sagt es“ ist keine Bejahung sondern eine Ablehnung der Frage, eine Zurückschiebung unter die eigene Beurteilung des Fragers, wie zu Matth p. 387, 392 bewiesen ist. Und so stürzt das Gewölbe ein, Jeſu' sagt nicht: Ich bin es, wie denn im Sinne von Juden aus dem Satze: „Ihr werdet den Sohn zur Rechten Gottes sitzen sehen“ die Folgerung „so bist du also der Sohn Gottes“ gar nicht abgeleitet werden kann. Hier ist ein Sprung in der Ableitung, ganz abgesehen davon, dass die Erklärung eines Menschen, er sei ein (nicht der) Sohn Gottes für keinen Juden eine Lästerung ist. Übrigens würde hebräisch und aramäisch der Ausdruck **בן יהוה, בן אלהים** trotz des determinierenden Genetivs durchaus nicht notwendig der Sohn Gottes heissen, er lässt die Übersetzung ein Sohn Gottes vollkommen zu, erst die Griechen mit ihrem $\epsilon\upsilon\iota\omicron\varsigma$ geben den Sinn der Sohn Gottes. Belege für den Sinn der hebräischen Ausdrucksweise sind Ps. 82, 6 $\iota\omicron\iota\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ = **בני עלין כלכם**, von Engeln gesagt, wo **עלין** sachlich wie ein Eigename erscheint, der an sich determiniert ist, und wo trotzdem nicht die Söhne, sondern Söhne zu verstehen ist. Weiter Ps. 89, 19, wo **חסידך** durch $\epsilon\iota\ \iota\omicron\iota\omicron\iota\ \sigma\omicron\upsilon$ übersetzt ist. Das richtige Verständnis und damit die Entscheidung über **גֶּאֱר** oder **דֵּא** oder Verbindungslosigkeit lässt sich nur aus dem Zusammenhange gewinnen, kann sich also erst unten ergeben.

Sonst vgl. über die Frage der Gottessöhne Jes 1, 2 LXX $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\sigma\alpha$ = **רוּמְמַתִּי**; 17, 11; 43, 6; 45, 11; 49, 20, 22; 51, 18, 20; 57, 3; 60, 4. —

Jer 10, 20 — Baruch 4, 10, 14, 32, 37 — Sap 2, 18; 5, 5; 12, 19, 21; 16, 10, 26; 18, 4, 13 — Sir 4, 10; 39, 13; 45, 13 (48, 10!) — 1 Macc 2, 18 — 3 Macc 6, 18.

Vs. 70. Du bist also der Sohn Gottes. Hier hat Syrsin für **ὁὖ** **ܐܠܗ** (**על**) gesetzt, statt dessen schreibt Pesch **ܕܡܡܗ**, das dem **ὁὖ**=also genau entspricht, Syrcrt aber lässt das Wort aus. Dabei hat er zu Genossen DKA, Ferrargruppe 69, 124, dazu noch 209, 262 al, Sahid. und die Mss **SD**² des Mmph, nebst den Altlateinern ae. Das Wort **ܐܠܗ** in Syrsin bedeutet genauer „noch dazu“, und diese Nüance ist Luk 20, 17 und in Joh 11, 37, wo griechisch kein **ὁὖ** steht, sehr fühlbar; dagegen Luk 23, 3 nicht, wo ohne griechisches Äquivalent¹ Syrsin dies **ܐܠܗ** hat. Syrsin deutet hier das **ὁὖ** sehr fein: So bist du noch dazu der Sohn Gottes, was dann Ješu' seinerseits ablehnt. Das Ergebniss ihrer Fragen ist Null, weder für den Messias noch für den Gottessohn erklärt sich Ješu', worauf hin also ihn verurteilen? Da Lukas nicht zur Ergänzung andrer Berichte sondern selbständig für sich schreibt, um seinem Leser die Sicherheit über das, worin er unterrichtet ist, zu vermitteln 1, 4, so sind alle anderen Darstellungen zunächst bei Seite zu lassen, und Lukas aus sich selbst zu interpretieren, was ich wegen des Sinnes von Vs. 71 doppelt stark betonen muss. In ihm liegt der Schlüssel für das Verständniss des Processes im Lukas, der von der Darstellung in Matth und Markus weit abweicht. — Die Fragen der Synhedristen sind also erfolglos gewesen, es ist kein Verbrechen eruiert worden, aber der Tod war Ješu', wie er selbst voraussah (**ἀλλ' οὐδὲ ἀπολύετε με**), unwiderruflich bestimmt, man zieht sich also auf die Notorietät zurück. Das ist der Sinn der Worte in

Vs. 71. Was ist uns ein Zeugnis erforderlich, denn siehe wir haben aus seinem Munde gehört. Was gehört? Weder dass er der Messias, noch dass er der Gottessohn sei, denn mit **ὁμῶς λέγετε** hat er das abgelehnt. Der Matthäustext sagt verdeutlichend **ἡκούσαμεν τὴν βλασφημίαν**, was dann die Auffassung bestimmt hat. Und gerade das fehlt bei Lukas. Der Fehler liegt im es, das ich leider auch in meiner Übersetzung eingeflochten habe, denn das ist falsch, es muss heissen; Wir haben ihn selbst reden hören, im Tempel und sonst wo. Was sie gehört haben, das tragen sie mit Entstellungen 23, 2 dem Pilatus vor. In diesem Zusammenhange ist dann das **ἔτι** in den Worten **τί ἐτι ἔχομεν μαρτυρίας χρεῖαν**=was haben wir noch Zeugnis nötig, verkehrt, da sie bis jetzt durchaus kein Zeugnis besitzen. Es sollte heissen: Was haben wir überhaupt ein Zeugnis

¹ Die Partikel **ܐܠܗ**, dem hebräischen **על** noch entsprechend, machte den syrischen Sprachgelehrten Schwierigkeit. Sie bemerkten, dass sie im alten und neuen Testamente nicht vorkommt, der Text des Syrsin war ihnen also unbekannt. Im Syrcrt ist sie an den vergleichbaren Stellen gestrichen, ebenso in Pesch, welche nur Luk 22, 70 **ܕܡܡܗ** dafür einsetzt, in den übrigen Stellen aber kein Äquivalent hat.

nötig, da wir selbst Ohrenzeugen sind. Diesen Sinn hat aber ἔτι nicht, und es fehlt richtig in Syrsin, wird aber in Pesch und Syrcrt durch ܐܕܬܝܢ nachgetragen,¹ wobei dann Pesch mit D al 15 Sahid. (Memph μαρτυρος Sing) obendrein noch aus Zeugniß ܠܕܝܢܐ = μαρτυρίας sehr übel Zeugen = ܠܝܢܐ = μαρτύρων macht, von denen im ganzen Lukas nie die Rede ist. Da nun obendrein die Wortstellung schwankt, sofern B τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρεῖαν schreibt, ܣܐܕܕܐ aber τί ἔτι χ · εχ · μαρτυρίας (D μαρτύρων), was sich als Feilung des durch Einschub des ἔτι ungefügig gewordenen Textes von B darstellt, so wird ἔτι zu streichen sein, obwohl alle Lateiner es haben, die durch den Matthäustext beeinflusst sein dürften. So ziehen sie also zu Pilatus als dem Richter, vor dem sie als Ankläger und Zeugen zugleich auftreten. Sie selbst haben Jesu' bis jetzt nicht verurteilt, wie es nach Matth und Mrk geschehen ist. Das ist eine radikale Differenz in den Berichten.

XXIII 1—7. Die Anklage lautet nur auf Anmassung königlicher Gewalt, nicht auf Gottessohnschaft und Lästerung. Die Syrer nüancieren das ܠܬܗܝܚܝܬܝܢ Vs. 2 so, dass es als fälschlich anklagen, verleumden (ܠܬܗܝܚܝܬܝܢ) gefasst werden soll. Es sind drei Punkte, 1 dass er das Volk verkehrt, umdreht, abwendet, was sowohl von den Römern als von der geistlichen Führerschaft des Synhedriums verstanden werden kann und soll, da sich das Synhedrium in ein gutes Licht stellen will, 2 dass er uns hindert das Kopfgeld dem Kaiser zu zahlen, — was sie gern zu thun durch ihren Ausdruck fingieren. 3 dass er sich für den messianischen Judenkönig erklärt. Der erste Klagepunkt fällt mit dem dritten zur Hälfte zusammen, der zweite ist mit ihm identisch, denn die Censusverweigerung ist nur eine Konsequenz der Leugnung der Oberhoheit und hat mit dem Abscheu der Juden gegen die römischen Symbole auf den Münzen Apok. nichts zu thun. Der Ausdruck uns hindert = ܠܬܗܝܚܝܬܝܢ ist in Syrsin und Syrcrt als ursyrisch bezeugt, in Pesch ist das uns = ܠܬܗܝܚܝܬܝܢ gestrichen, von dem ich sonst keine Spur finde. — Der Ausdruck der König Messias der Übersetzung ist ein Notbehelf für den von den Syrern beibehaltenen technischen Ausdruck der Juden מלכא משיחא, den die Griechen im technischen Sinne nicht wirklich wiedergeben konnten, und dem am nächsten käme: λέγοντα ἑαυτὸν τὸν βασιλέα τὸν χριστὸν εἶναι, wobei aber der religiös-politische Sinn verloren

¹ Dies steht für ἔτι Luk 14, 22; 20, 36 Joh 7, 33; 16, 12, aber daneben ist bei der durchaus nicht mechanischen Übersetzung auch ܐܕܬܝܢ, ܐܕܬܝܢ, ܐܕܬܝܢ und ܐܕܬܝܢ verwendet, letzteres gerade in der Parallelstelle Matth 26, 65, wo Syrsin ܐܕܬܝܢ hat. Übrigens ist auch in Pesch zuweilen ἔτι nicht ausgedrückt, hier aber ausdrücklich nachgetragen. Aus Joh 7, 33 lernt man, dass ܐܕܬܝܢ in Pesch Ersatz für eine andere ältere Übersetzung ist. Der arab. Tatian hat ما نلتبس لانا الان شهودا = quid quaerimus nobis nunc testes, audivimus nunc βλασφημίαν, was einen gemischten Text, der für Lukas nicht beweiskräftig ist, ausmacht.

geht oder aber doch nur für den Sachkundigen klar ist. Dass Pilatus wenigstens so viel vom Judentume gewusst hat, als nötig war um den Ausdruck zu verstehen, kann man weder bejahen noch verneinen. Dass er darauf als auf eine Schwärmerei gar keinen Wert legte, zeigt sein Verhalten. Das Χριστόν βασιλέα = Christus, ein König, der Griechen ist ganz unklar und verwaschen, der Gebrauch des Wortes Christus als Eigenname führt zu dieser unpassenden Textform, schreibt man aber χριστόν βασιλέα = ein gesalbter König, so ist die Hauptsache, dass der von den Juden erwartete משיח מלך eine bestimmte Grösse ist, verloren. Der Memphite rettet wenigstens den Sinn ⲙⲉⲛⲛⲓⲥⲟⲩⲣⲟ = der Messias, der König, ganz dem Syrischen entspricht aber nur der Sahide mit ⲛⲓⲣⲣⲟ ⲛⲉⲭⲥ und der arab. ⲁⲙⲗⲓⲕ ⲁⲗⲓⲥⲓⲥⲓⲥ = ὁ βασιλεὺς ὁ χριστός, während der Äth ausführt: Er macht sich zum Christus = Messias, dem Könige Israels. Vgl. zu Mrk 1 die Untersuchung.

Da die angebliche Censurverweigerung auch nach Luk 20, 25 eine positive Lüge ist, so ziehe der Leser den richtigen Schluss auf die Angabe, Ješu' habe sich für den messianischen König erklärt oder denjenigen belobt, der das gesagt hat. Zu Mrk 8, 29. Wahr ist von den Klagepunkten der erste wenigstens zur Hälfte, denn Ješu' wandte in der That seine Anhänger von dem pharisäisch gestimmten Judenthum ab und bekämpfte es. Das war der wahre Grund des Hasses der jüdischen Auktoritäten gegen ihn, und auf diesem Grunde ruht ihr ganzes Verfahren. Es ist der Kampf dogmatisch juridischer Verschrobenheit gegen die sittliche Wahrheit, welcher in der richtig verstandenen Parabel von den zwei Söhnen Matth 21, 28 so bitter persifliert wird.

Pilatus will die Anklage untersuchen, die dogmatischen und juridischen Streitigkeiten ignoriert er, das ist Sache der Juden unter sich, ihn interessiert nur der politische Punkt, also das sogenannte messianische Königthum Ješu'. Und nun stelle man sich den vornehmen Beamten vor, wie er Ješu' mit dem Blicke mustert, wie er einen Eindruck empfängt von seiner von geistigen Kämpfen erschütterten, vor dem resignierten Gebete in Gethsemane still gewordenen, von Übernächtlichkeit bleichen und ermüdeten Erscheinung, der sich für ihn zu einer mitleidigen, vielleicht auch den armen Thoren bedauernden Empfindung ausgestaltet, und man wird den Sinn des Wortes fühlen: Du bist also der König der Juden! Der blosser Tonfall seiner Stimme genügte um seinen Unglauben an die Anklage auszudrücken, er hätte sich einen Prätendanten anders vorgestellt. Und er sagt dann den Juden: Ich finde keine Schuld an diesem Manne. Dies sein Wort ist eine Feststellung des Eindrucks, den Ješu' machte, und diesen Eindruck würde Ješu' direkte Erklärung, er sei der messianische König sofort zerstört haben, er würde sich

durch eine solche Erklärung für Pilatus in einen vielleicht ungefährlichen, halb irrsinnigen Schwärmer verwandelt haben, den er aber nicht hätte loslassen können. Da der Eindruck nicht zerstört wird, so hat auch dem Pilatus gegenüber Jesu' sich nicht für den messianischen König erklärt, und in der That bedeutet wirklich nach Matth P. 382 der Ausdruck: „Du hast gesagt, dass ich es bin“ — keineswegs ja, er schiebt vielmehr das Urtheil auf den Frager zurück und eben dieser Frager hielt Jesu' nach seiner Antwort nicht für einen politischen Rebellen. Er hat also das „Du hast es gesagt,“ nicht als Ja verstanden, sonst hätte er ihn vom römischen Standpunkt aus nicht etwa den Juden übergeben, sondern dingfest machen und einem römischen Gerichte unterwerfen müssen. Von hier aus wird völlig klar, dass Jesu' die Messiasqualität nie in Anspruch genommen hat, dass sein Verbot an die Jünger ihn für den Messias zu erklären nicht für eine Zeit sondern absolut gegeben ist, und dass folglich Jesu' wahres Wesen so lange unverstanden bleiben wird, als sich die Christen nicht entschliessen diesen Zug aus seinem geistigen Bilde ebenso entschieden zu tilgen, als die apocalyptischen Schwärmereien, von denen man sich auch aus ganz missverstandenen Interesse nicht lossagen will. Vgl. zu Matth 24, 32–35.

Auf die Antwort des Pilatus hin lassen die Juden den Anklagepunkt des Messiasanspruchs fallen, der seine Wirkung auf Pilatus verfehlt hat, und halten Vs 5 nur den Punkt der Irrlehre aufrecht, der das Volk aufregt, ἀνασείει τὸν λαόν = ~~κα~~ ~~μα~~ ~~ι~~ in Syrsin wofür ~~κα~~ zu erwarten wäre, das aber durch Syrcrt als richtig und alt erwiesen ist. Sie haben ἀνασείει ohne das vorangehende ἔτι, das die Pesch mit ~~κα~~ ~~μα~~ ~~ι~~ = quod (ἔτι) perturbat populum nostrum.¹ So wird der Klagepunkt eine innerjüdische Angelegenheit, und da dabei das Wort Galiläa fällt, so stellt Pilatus den Gesichtspunkt fest, dass Jesu' als Galiläer vor das Gericht seines Landesherren gehört und kümmert sich um die jüdischen Kompetenzideen, wonach Irrlehre vor das Synhedrium der Zweiundsiebenzig gehört, gar nicht, sondern schickt Jesu' an seinen zum Feste in Jerusalem anwesenden Landesherrn, der nach Vs. 15 auch keine todeswürdige Schuld an ihm fand. Das führt Pilatus zu der Erklärung: Ich werde ihn vermahnen und frei lassen, da weder ich eure Anklagen gegen ihn (welche lediglich politisch waren) begründet finde, noch Herodes ein todeswürdiges Verbrechen an ihm gefunden hat. Das Letztere erklärt sich von der Voraussetzung aus, dass Herodes als Landesherr

¹ Für ἀνασείει ist das ~~κα~~ ~~μα~~ ~~ι~~ = perturbat, richtet Confusion an, eine sachliche Verdeutlichung. Kein Zeuge ausser Pesch hat τὸν λαόν ἡμῶν, aber sL 131 haben ὁχλόν, worüber Mth P. 403 zu vergleichen. Das ὁχλόν erscheint in c wieder.

suescebat Pilatus dimittere eis captivum unum in festo, worin Syrcr^t statt **ܐܘ ܕܝܠܐܢ** = captivum unum einsetzt **ܐܘܪ ܐܘ** = hominem unum. Wer das für Ergänzung nach Mtth 27,15. Mrc 15,6 erachten möchte, der überlege den durch drei Stufen gehenden Annäherungsprozess an die Griechen, in welchem die Hauptsache, das so unbegreifliche *ἀνάγκην δὲ εἶχεν*, — denn wer hätte dem Pilatus den Gnadenakt als Notwendigkeit aufgelegt! — bei den Syrern nicht eindringt, denn auch Pesch behält mit **ܕܐܡܪ ܕܡܪ ܝܠܕ ܕܡܪ** = consuetudo enim erat den Sinn der **ܕܐܡܪ ܐܘܪ** = consuescebat bei, obwohl sie mit den Griechen den Vers an Vs. 16 anschliesst. Und sie schliesst ihn mit *γάρ* an, das als altsyrisch in Vs. 17 auch von Arm durch *q̄* gesichert ist, wodurch die Verbindung von Vs. 16 und 17 völlig schief wird, da alsdann Ješu' nicht, weil er schuldlos war, freigegeben wäre, sondern weil Pilatus einen loszugeben pflegte, — nicht gezwungen war, — so dass der eigentlich wirksame Grund ganz eliminiert wird, der kein anderer war als die Überzeugung des Pilatus von der Schuldlosigkeit Ješu'. So zeigt Pesch wie unpassend der Satz nach Vs. 16 steht, und nur aus ihrer Abhängigkeit von den Griechen ist diese falsche Stellung zu begreifen. Die Griechen schliessen mit *δὲ* an, und damit machen sie den Zusammenhang womöglich noch schlechter. Wenn die Pesch sagt: Pilatus erklärt Ješu' für unschuldig, will ihn aber aus Connivenz züchtigen und entlassen, denn er pflegte auf das Fest ihnen einen freizugeben, sie aber schrien, nicht Ješu' sondern Bar Abba — so vermischt sie die Motive — und lässt den Pilatus thöricht handeln, da er vorher wissen konnte, dass sie Ješu' nicht freigelassen wissen wollten. Bei den Griechen aber mit der Satzverbindung: *παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω. Ἀνάγκην δὲ! εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἔνα. Ἀνέκραζαν δὲ (!) παμπληθεῖ κτλ.* ist eines der beiden *δὲ* ungehörig, und dem wird auch durch *καὶ ἀνάγκ. εἶχεν* etlicher memph Mss ebensowenig abgeholfen, als durch das *εἰώθουν δὲ ἀπολύειν* und das *καὶ εἰώθουν ἀπολύειν* anderer memph Mss, die Horner anführt. Die Erwähnung der Gewohnheit oder des Zwanges steht an falscher Stelle. Es war daher nur die Ausschaltung eines falschen Gliedes, die BA al Sahid, Memph partiell und a vornahmen, wenn sie in ihrer Vorlage, die **ⲚΔ** al erhalten haben, die Worte strichen, sie zeigen nicht Urtext sondern Redaktion.

Aber alle diese Bedenken schwinden, wenn man Vs. 17 mit den Altsyrern D und Baseler Äth nach Vs. 19 setzt, der Gedanke entwickelt sich richtig so: Pilatus sagt: Ich will ihn entlassen, — das Volk ruft: Halte ihn fest und entlass den Bar Abba, und Pilatus war in der Tat gewohnt,¹ ihnen auf das Fest einen Gefangenen zu

¹ Blass verweist für *ἀνάγκην εἶχε* auf 14,18, aber dort passt es sachlich, hiernicht.

amnestieren. Er aber will Ješu' retten, und so geht die Verhandlung weiter bis Pilatus einwilligt Vs. 25. — Das alte: „und Pil. war gewohnt“ ist in D durch ἀνάγκη falsch ersetzt und mit δὲ griechisch angeknüpft, während Pesch abgesehen von ihrer Umstellung γὰρ gebraucht und ἀνάγκη zu Gunsten der Gewohnheit nicht aufnimmt. Sie steht auf der Stufe der Altlateiner, die den Vers nach Vs. 16 stellen, unter denen c^{eff}2^{Aur} lesen: *necesse autem habebat dimittere eis per diem festum unum [+ vinctum c]*. Das *vinctus c* ist auch in Syrsin vorhanden — nicht aber in Syrcr^t und Pesch — und erscheint auch in q, der daneben wieder ἀνάγκην = necessitatem aufweist. Rehd setzt nach unum dafür ein unum + quemcunque voluisset populus. Für den Zusatz von δέσμιον citiert Tischendorf 12 Griechen, für δέσμιον ὃν ᾔθελον c^{scr}. Dem gegenüber steht wegen des consuetudo ein gemischter Text in b: *necesse autem habebat dimittere illis secundum consuetudinem unum*, und nur a allein streicht den ganzen Passus.

Nachdem die Streichung als Redactionsact begriffen, stellen sich als Zeugen für den Platz nach Vs. 16 Griechen, Altlat. Pesch Arm, die Canonziffer 309 auch in Rehd — für den Platz nach Vs. 19 D Altsyr. Aeth und die Ergänzter im Memph. Die Streichung in BA etc. ist nach dem Befunde bei den Kopten im ägyptischen Bezirke beliebt, aber nicht durchgedrungen, da Memph partiell und Aeth dagegen stehen. Die innersyrische Bewegung lässt die Stellung nach Vs. 19 als die älteste Form erkennen, der dann die, vielleicht nur einer Nachlässigkeit entstammende Versetzung nach Vs. 16, folgte, die zur Streichung wegen schlechten Zusammenhanges geführt hat.¹ Der Vers gehört nach Vs. 19, der Ausdruck Vs. 20 „weil er Ješu' losgeben wollte“ verlangt, dass sein Gebrauch einen Mann zu amnestieren erwähnt wird, und zeugt also gegen die Streichung in B, und schliesst richtig dann an, wenn der besprochene Passus unmittelbar voransteht.

Ich habe dies vorangeschickt um die innere Güte des Syrsin hier an das Licht zu stellen, der mit der weiter zu besprechenden Auslassung von Vs. 10—12 ganz allein steht. Sind diese Verse echt oder secundäre Erweiterung?

Ist man durch ihr Fehlen in Syrsin einmal aufmerksam geworden, so findet man rasch, in welche Fülle von sachlichen Widersprüchen sie uns verwickeln. Nämlich 1. sind jetzt plötzlich die Hohenpriester und Schriftgelehrten bei Herodes und bei dessen Verhöre gegenwärtig, die eben noch bei Pilatus waren, und die Pilatus Vs. 15 zusammen-

¹ Meyer-Weiss sieht den Vers als Randglosse (western interpolation) an, weil er in D etc. hinter Vs. 19 steht.

rufen muss, so dass der Zusammenhang die Lösung ausschliesst, dass sie Ješu' zu Herodes begleitet hätten und dann mit ihm von dort zu Pilatus zurückgekommen wären. 2. Findet Herodes keine Schuld an ihm und soll trotzdem nachher eine knabenhafte Verhöhnung ausgeübt haben, deren wesentlicher Punkt das Umlegen eines prächtigen Kleides ausmacht, eine Vorstellung, hinter der doch wieder Nichts als die Verspottung seiner messianischen Königswürde liegt, die Ješu' in einer den Pilatus überzeugenden Weise abgewiesen hat. Welche kindische Vorstellung von dem Verhalten des Herodes muthet uns dieser Text zu, der den ebenfalls unechten Zug der Soldaten-Verspottung Matth P 405 auf den König überträgt! In Wahrheit waren Juden und nicht römische Soldaten die Spötter, deren Hauptmann Vs. 47 solche Disziplinlosigkeit nicht geduldet hätte, und Lukas bringt das Vs. 36 bei der Kreuzigung bei, so dass es hier verfrüht steht. 3. liegt Vs. 15 in dreifacher Form vor, und diese ist entstanden, um die vorgenommene Einschubung von Vs. 10–12 einigermassen annehmbar zu machen. Die Formen sind folgende:

I. Und auch nicht Herodes, zu welchem ich ihn nämlich geschickt habe, hat. Hier ist ~~in~~ **ܡܗܝܠܬܐ** in Syrer und Pesch durch Streichung des Relativums **ܐ** geglättet, so dass sie haben: Und auch nicht (Pesch aber auch nicht) Pilatus, denn ich habe ihn zu ihm geschickt, hat. Das alte **ܡܗܠܐ in ܡܗܝܠܬܐ ܡܝܢܝܡ ܠܠܟܐ** des Syrsin ist in Syrer zu **ܡܗܝܠܬܐ ܡܝܢܝܡ ܠܠܟܐ** geworden, und dann **ܠܠܟܐ** in Pesch nach dem griechischen ἀλλ' οὐδὲ in **ܠܠܟܐ ܠܠܟܐ** umgestaltet. Hier teilt Pilatus den zusammengerufenen Hohenpriestern und Schriftgelehrten mit, dass er Ješu' an Herodes gesandt habe, und zwar ohne Vorwissen der Juden. — Diesen Text hat der Armenier, **քանզի ետուաւնել զզա առ նա** = quia misi hunc ad eum und griechisch 274 x^{scr}. Diese Textform ist syrisch nie aufgegeben. Ihr steht zur Seite, wobei ich in der Textanführung nur das Nöthige hierher setze:

II. ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτὸν καὶ ἰδοὺ [om D] οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ (D πεπραγμένον ἐστὶν ἐν αὐτῷ, wo sich klärlich das πεπραγμένον als überschüssend, also zugesetzt erweist). So ADA und sehr viele andere. Die meisten Altlateiner gehören dieser Stufe an mit dimisi, remisi vos ad illum abceff²q — merkwürdig ist dabei der Rehd, in dem vos über der Zeile nachgetragen ist, der Text also nam remisi ad illum hat, wo auch eum statt vos ergänzt werden könnte. Dazu gesellt sich der Baseler Äth: et ad Herodem misi vos. Diese Textform ist nach Lage der Zeugnisse wesentlich abendländisch lateinisch. — Hier sagt Herodes den Juden, dass er sie an Herodes hinaufgeschickt, verwiesen habe. Merkwürdig genug, da sie eben von

Latin — ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτὸν καὶ ἰδοὺ

Ägypt — ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἰδοὺ

Syrsin — ἀνέπεμψα γὰρ αὐτὸν πρὸς αὐτὸν — ἄξιον

und das bedeutet, dass die lateinische und die ägyptische Form aus einer dem Syrsin entsprechenden, in Syrcrt schon geänderten Vorlage variiert sind durch ὑμᾶς und ἡμᾶς, was dann ἀνέπεμψεν nach sich gezogen hat. Durch Satzschluss nach ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης · ist das lesbar gemacht, aber eigentlich fehlt das Prädikat, das durch καὶ ἰδοὺ οὐδὲν . . . πεπραγμ. αὐτ. ersetzt wird. Dabei ist ἰδοὺ notwendig, das erst in Pesch auftritt und selbst für Syrcrt noch nicht vorhanden ist, der die Annäherung an die Griechen beginnt.

Danach ist Syrsin ursprünglich, Pilatus sagt: Herodes hat Nichts gefunden, und er hat auch wirklich Nichts verbrochen, — es ist keine Doppelung, sondern es werden zwei Seiten der Frage geschieden.

Zu welchem Zwecke ist nun aber im griechischen Texte geändert? Antwort: Um die durch den Einschub von Vs. 10—12 entstandenen Schwierigkeiten zu verdecken. Sind die jüdischen Auktoritäten Vs. 10 bei Herodes, so sagt der lateinisch-westliche Text von ADΔ ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν d. h. ich, Pilatus, habe euch zum Herodes geschickt, der auch nichts gefunden hat, und die Sache geht scheinbar glatt. Der ägyptische Text löst es aber durch ἀνέπεμψεν und ἡμᾶς so, dass der Sinn entsteht: Ich habe nichts gefunden, Herodes auch nicht, denn er hat ihn uns (nobis des vornehmen Römers) zurückgesandt, — was er nicht gethan haben würde, wenn er als Landesherr etwas Strafbares entdeckt hätte, das seinem Urteil unterstand, — καὶ ἰδοὺ d. h. ergo hat er nichts Todeswürdiges gethan. Im Hintergrunde liegt die Vorstellung, dass Pilatus den Inculpaten seinem Landesherrn gefangen ausliefern wollte, und dieser den Mann fürschuldiglos erachtete, aber als einen Gefangenen des Pilatus nicht entlassen konnte sondern ihn gefangen zurückliefern musste. So bekomplementieren sich beide in dieser Competenzfrage, was im Zusatze Vs. 12 und im echten Satze Vs. 6 ausgedrückt ist. Vs. 6 selbst ist in den Syrern auch überarbeitet, in Syrcrt und in der noch detaillierteren Pesch erkundigt sich Pilatus speciell, ob Ješu' aus Galiläa sei, was sachlich indifferent, doch nur dadurch verständlich wird, dass von Pilatus gezeigt werden soll, wie genau er auf die Competenzfrage achtete.

Wir haben bisher in Cap XXIII die Tendenz zur Änderung in Vs. 2, 5, 6 syr. und den Einschub Vs. 10—12 allgemein ausser Syrsin, so wie die Überarbeitung von Vs. 15, die wegen des Einschubs vorgenommen ist, kennen gelernt, aber auch den in der verschiedensten Weise geprüften Syrsin als ursprünglich schätzen gelernt, wir werden ihm daher bei der vergleichenden Betrachtung der Darstellung des Prozesses zu folgen nicht umhin können.

Vs. 16. Ich will ihn also züchtigen ,אִזְמַח, (Vs. 22 ,אִזְמַח,), in Syrer und Pesch in voller Orthographie ,אִזְמַח, das dem παιδεύσω αὐτόν entspricht. Oben ist mitgeteilt, dass παιδεύω klassisch griechisch nicht züchtigen bedeutet, was hier der Zusammenhang erfordert, wir müssen das Recht erweisen παιδεύω in diesem Sinne zu fassen. Es wird in der Septuaginta für יסר gesetzt, das in den Targumen wie im Syrischen durch רדא übersetzt wird, dem aber auch das technische Wort für die Geißelung mit vierzig weniger einem Schläge לקא Deutr. 22, 18 entspricht, wo ויסרו אתו durch וילקון יתיה interpretiert wird, in Sept. aber καὶ παιδεύσουσιν αὐτόν steht. Auch הוכחתי wird 2 Sam 7, 14 durch אלקיניה ich werde ihn geißeln übersetzt, wo griechisch ἐλέγχειν gesagt ist. So bedeutet also יסר und הוכיח nach der juridischen Interpretation gelegentlich geißeln, danach ist auch das παιδεύω der Septuaginta zu verstehen, und die Pesch setzt Deutr. 22, 18 רדא wie hier im Lukas dafür ein. Dasselbe רדא wird Makkot II, 2 vom Lehrer gebraucht, הרב הרודה את תלמידו, der seinen Schüler körperlich so schwer züchtigt, dass er an den Folgen stirbt. Cf. Mechilta Mischpat. 4 Ende. Wir sind somit berechtigt παιδεύω und רדא von Prügelstrafe oder Geißelung zu verstehen, von deren Furchtbarkeit man sich erst dann eine richtige Vorstellung bildet, wenn man im Tractat Makkot die Bestimmungen über das Detail und die Warnung liest, dass der Executor sich hüten soll den Sträfling nicht todt zu schlagen, eine Bestimmung, welche in das islamische Recht übergegangen ist.

Dass Pilatus einem Unschuldigen gegenüber solche Brutalität vorschlägt, erscheint uns als eine Ungeheuerlichkeit, aber sie lag dem jüdischen Sinne jener Zeit nahe und ist also nicht als undenkbar abzuweisen. Ich finde, dass nach Qiddusch 81^a Mâr Zuṭra einen Mann wegen Alleinseins mit einer verheiratheten Frau ohne Nachweis eines Ehebruchs geißeln und zugleich ausrufen liess, es geschehe das wegen Verdachtes, nicht wegen eines erwiesenen Verbrechens.¹ Letzteres geschah um die Kinder der Frau nicht als Bastarde zu verdächtigen, was freilich gemäss dem semper aliquid haeret eine recht schlechte Methode gewesen ist. Er liess ihm einen Zaum auf die Schulter legen und las ihm während er gegeißelt wurde 1 Sam 2, 24 vor: Nicht doch mein Sohn, nicht gut ist das Gerücht, das ich gehört habe. Darauf folgt eine Empfehlung dieses Verfahrens: מר נמי ללקי ולכרוי = mögest du, o Meister in einem ähnlichen Falle auch geißeln und ausrufen lassen. Vgl. Plinius und die Sklaven.

¹ Dies Alleinsein יחוד eines Mannes mit einem Weibe ist Sanhedr 21^{a b} als verboten vorausgesetzt und Qiddusch IV, 12 verboten, aber Makkot III, 1, wo Sexualverbrechen behandelt werden, ist auf diese Frage nicht Rücksicht genommen, es steht also auf Alleinsein mit einer Frau keine Geißelstrafe.

Vs. 19 welcher wegen Übelthaten und Morde in das Gefängnis geworfen war. So für *στάσιν* [*τινά γενομένην ἐν τῇ πόλει*] Syrsin, was mit Vs. 25 zusammenzuhalten ist, wo sich Syrsin consequent bleibt. Syrcrt hat Vs. 19 das Eingeklammerte in Übereinstimmung mit Syrsin nicht, — danach hat es Blass als secundär markiert — aber statt *ῥῥῥῥ* Übelthaten setzt er *ῥῥῥῥῥῥ* = *ἐταιρίαί* — von Cureton und Burkitt nicht erkannt, — und das ist Vs. 25 in ihm in *ῥῥῥῥῥῥ* = *αἱρέσεις* corrigiert. Pesch ist mit den Griechen ausgeglichen. Mrc 15, 7 hat Syrsin dieselben Ausdrücke wie hier, für *στάσις* aber kein Äquivalent, es wird doch wohl auf andere Textvorlage zu schliessen sein da das Wort *στάσις* sachlich mit dem fehlenden *τινά γενομένην ἐν τῇ πόλει* zusammenhängt. Sollte der einfache Mörder und Räuber in einen Rebellen verwandelt sein um den Gegensatz gegen Jesu' zu accentuieren? Falsch wegen Rebellion angeklagt ist Jesu', der verurteilt wird, während ein wirklicher Rebell losgebeten wird. Das in S* fehlende *βεβλημένος* oder *βληθείς* ist in den Syrern ausgedrückt, wie sonst allgemein.

Vs. 20 fehlen die Worte: Welchen wollt ihr, dass ich euch losgebe sogar schon in Syrcrt, aber sein Ausdruck für *προσφωνήσεν*, nämlich: „rief und sagte“ stimmt mit Syrsin und ist in Pesch charakteristisch verändert. Sie setzt für *ῥῥῥῥ ῥῥῥῥ* = *dixit illis*, worauf die Worte, die er sprach, folgen müssten, ein *ῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥ* = *locutus est cum illis*, er redete mit ihnen, wo keine Rede mehr erwartet wird, denn nach *ῥῥῥῥ* muss das Gesagte folgen, nach *ῥῥῥῥ* = *ῥῥῥῥ* kann es nicht folgen ohne ein weiteres *ῥῥῥῥ*. Ähnlich hat der Arm. *սկսաւ խոսել* = er begann zu reden. Die Änderungen in Syrcrt und Pesch beweisen, dass ihr Text gestört ist, und dass Syrsin die Urform syrischer Provinz erhalten hat. Die Griechen schwanken, ihr *προσφωνήσεν*. zu dem D 13 *αὐτοῦς*, 69 *πρὸς αὐτοῦς* hinzusetzen, heisst nicht er rief sie herbei, sondern er rief ihnen zu, und ist durch das durch Anpassung secundär gefeilte aber ihm correspondierende *οἱ δὲ ἐπεφωνοῦν* gesichert. Bei dem Sinne er rief ihnen zu erwartet man aber, was er ihnen zurief,¹ und das: Welchen wollt ihr, dass ich euch losgebe braucht gar nicht als Frage sondern als Ausruf des Unwillens und Erstaunens über ihre Frechheit gefasst zu werden. Für *ἐπεφωνοῦν* ist in D *ἔκραζαν* gesetzt, das Blass mit Recht aufgenommen hat, denn nicht nur haben alle Syrer das genau entsprechende *ῥῥῥῥ*, sondern auch der Arm. *սնդդէն աղաղէին* = schrien wieder, und der Memph mit *ἄτωῳ ἔβωλ* sowohl als der Sahide mit *ἄτωΰκακε* bezeugen den Text von D. Der Ausruf des Unwillens wird mit

¹ Das ist so natürlich, dass die memph. Mss. E l. 2 als griechischen Text den Zusatz notieren: Wollt ihr, dass ich euch Jesu' losgebe. Das ist nun zwar unecht, aber zeigt was man natürlich erwartet.

Geschrei erwidert, kein Name wird genannt, der Ausruf also nicht als Frage verstanden, sie schrien

Vs. 21 Kreuziget ihn, kreuzige ihn = ,ܡܕܘܝܐ ,ܡܕܘܝܐ für ,ܡܕܘܝܐ ,ܡܕܘܝܐ wie Syrcrt schreibt. Das erstere wird Schreibfehler sein, was Vs. 16 im Imperf. ,ܡܕܘܝܐ nicht ist. Mit ,ܡܕܘܝܐ Vs. 16, 22 lässt sich die Form nicht verteidigen.

Vs. 22 Syrsin und Syrcrt drücken mit *ac* οὐδὲν ἄξιον θανάτου aus, Pesch mit ܕܠܐ ܕܡܪܐ sagt wie D und die Altlat. beff²Rehdq Vulg οὐδεμίαν αἰτίαν, fährt aber fort ἀξίαν θανάτου, so dass sie für ἄξιος der Vorgänger Zeugnis giebt und αἰτίαν als Intrusion kenntlich macht, die aus Ägypten stammt, da der Memph etia ausschreibt. Sofort aber dreht sich für εὔρον das Verhältniss um, denn dies stellt Pesch nach der griechischen Masse ein für das in Syrsin Syrcrt gelesene εὐρίσω, welches diesmal D 243 b c eff² Rehdq bestätigen. Und εὐρίσω ist der bessere Ausdruck, was auch Blass erkannt hat.

Vs. 23 und die Hohenpriester mit ihnen = ܠܡܢܐ ܕܝܢ ܕܡܪܐ was in Syrcrt in ܕܝܢ = τῶν ἀρχιερέων korrigiert, worauf αἱ φωναὶ αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχιερέων in Pesch ܕܝܢ ܕܡܪܐ ܕܡܪܐ vervollständigt wird. Alle Syrer mit ADΔal cf Arm haben also οἱ ἀρχιερεῖς hier gelesen, das in Memph Mss ebenfalls nachgetragen ist als aus arabischer Quelle stammend, — die dann ihrerseits auf syrischem Boden entsprungen ist. Syrer Altlat Arm stehen gegen die in sich uneinigen Griechen und Ägypter, denn der Aeth hat αἱ φωναὶ αὐτῶν καὶ αἱ φωναὶ τῶν ἀρχ. (waqāla liqāna kāhenāt) das Memph und Sahid verleugnen. Die Streichung dürfte alexandrinische Redaktion sein.

Vs. 25 Syrsin und Syrcrt drücken ὡς ἤτοῦτο aus, das in Pesch nach dem vergrößerten ὅν ἤτοῦντο korrigiert ist. Zur Sache vgl. das zu 18, 32 P. 361 Erörterte.

Vs. 27 eine Menge des Volkes und Frauen, welche, Syrsin Syrcrt, auch Pesch, also πληθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναῖκες αἱ ἐκόπτοντο mit Df Aeth Memph (ܡܥܢ ܕܡܪܝܘܬܐ) Sahid (ܡܥܢ ܡܪܝܘܬܐ). Dagegen ist der Genetiv καὶ γυναικῶν SABA im Arm. ab vertreten.

Vs. 28 Töchter Jerusalems mit Beziehung auf die wehklagenden Frauen gesagt. Vom hebräischen Standpunkt aus drängt sich die Vermutung auf, dass die Originalform war Tochter Jerusalems ܕܒܬ ܕ. h. Bewohnerschaft Jerusalems, kurz Jerusalem, dessen Geschick hier voraus verkündigt wird.

Vs. 29 in welchen ihr sagen werdet = ἐρεῖτε statt ἐροῦσι Syrsin Syrcrt, Pesch ist nach ἐροῦσι korrigiert, aber ἐρεῖτε wird echt sein, denn in der Urform werden die baldigen Heimsuchungen der Juden durch die Römer gemeint sein, die noch bei Lebzeiten dieser Frauen eintreten sollten. Syrsin bleibt auch Vs. 30 mit ܦܝܬܐ =

ἄρξασθε fem, ihr Frauen werdet anfangen, in der Konstruktion konsequent, wo Syrcr und Pesch **ܐܝܬܝܗܡ** msc = ihr Leute werdet anfangen setzen, und die Griechen die 3. Person fälschlich ausdrücken, durch die der Rede ihr actuellem, der Lage entsprechender Charakter genommen wird.

Vs. 31 was werden sie an dem trockenen thun, also ἐν τῷ ξηρῷ τί ποιήσουσι Syrsin c Rehd statt γένηται oder γενήσεται der Griechen, wonach **ܠܐܝܬܝܗܡ** in Syrcr und Pesch hergestellt ist. Der Ausdruck ist sehr schwierig, mag man das eine oder das andere lesen. Wenn das grüne Holz Ješu' symbolisiert, wen soll das trockene symbolisieren? Das Thuen ist ein Thuen der Juden, nicht eins der Römer, und setzt man γένηται so wird sachlich nichts geändert: Man führt zur Erklärung aus Sanhedr. 93^a ein Sprichwort an: **הרין אורי תרין אורי יבש' וחד רטיבא אוקרן יבש' לרטיבא** d. h. Wenn zwei Holzstücke (oder Feuerbrände **אור** Jes 7) trocken sind und einer feucht, so verbrennen die Trockenen den Feuchten, und der Sinn ist, dass durch die Gesellschaft der Schlechten ein Guter mit in das Unglück kommt. Es leuchtet nicht ein, was das zur Erklärung unserer Stelle ausgeben soll, auch hat es Lightfoot nicht erwähnt, obwohl schon Polus darauf hindeutet. Deutet man nach Ezech 21, 3 das frische Holz von dem Guten, das Trockene von dem Bösen, so wird der Ausruf: Wenn sie (die Juden? die Römer?) an dem Guten so handeln, wie werden sie mit dem Schlechten umgehen? nicht deutlicher. Übrigens wird bei Ezechiel feuchtes und trockenes Holz zugleich verbrannt. Denkt man die Römer als Subjekt und die Juden als das trockene Holz, so wird der Sinn: Wenn die Römer mich, den Schuldlosen so behandeln, wie werden sie die Juden späterhin behandeln, — aber das ist schief, einmal weil die Römer in Lukas überhaupt nicht handeln, und zweitens weil es kein sicherer Schluss ist, dass ungerechte Richter die schlimmeren Schuldigen auch schlimmer behandeln werden. Kurz der Sinn des Wortes ist höchst dunkel. Sollte er sein: Wenn die Gegenwart so Schauderhaftes über Israel bringt, wie das Verbrechen an mir, was wird die Zukunft erst bringen bei der fortschreitenden Verhärtung der herrschenden Klassen? Das passt wenigstens in den Zusammenhang: Weinete nicht über mich, weinete über euch und eure Kinder, das Unheil eures Volkes wird so schwer, dass ihr von den Bergen begraben zu werden wünschen werdet, und dies Unheil ist die Folge der wachsenden Verderbnis bei den Volkshäuptern, nicht aber der sich steigernden Grausamkeit der Römer. Dazu passt auch der wirklich genau parallele Ausdruck aus Jalqut Schimeoni zu **לך** No. עו, wo man findet: **בשביל מריבה נענשו משה ואהרן אמרו חכמים אם**, d. h. Wegen Meribas sind Mose und Aharon bestraft. Weise sagen: Wenn Feuer das Frische ergreift, was wird mit dem Trockenen werden!

Vs. 32 Jeſu', dem Willen der Juden übergeben, wird von diesen geführt, aber die Verbrecher werden nicht von den Juden sondern von den Römern gekreuzigt. Der Centurio Vs. 47 ist als Befehlshaber der Henker, welche die beiden Verbrecher kreuzigen, gegenüber der Kreuzigung Jeſu' ein Zuschauer, der sein Urtheil fällt. Damit hängt dann die bedeutende Variante zusammen: Und es giengen (kamen) mit ihm zwei Übelthäter = **ⲁⲟⲙ ⲡⲉⲃⲓⲕⲁ**, das Syrsin Syrcrt Pesch aufweisen, wo die Griechen ἄγοντο σὺν αὐτῷ mit allen anderen Zeugen bieten. In Syrsin (vielleicht nebst Memph Sahide) und ceff² fehlt auch noch das spinöse ἑτεροί, er hat nur δύο, aber Syrcrt und Pesch setzen auch das ἑτεροί = **ⲡⲉⲃⲓⲕⲁ** hinzu.¹ Sie sind also nachträglich revidiert. Liest man: und es kamen mit ihm, so sind die verschiedenen Executoren, Juden und Römer noch unterscheidbar, die gleichzeitig handelten, in Vs. 33 ist aber in den Worten ἐκεί ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακοῦργοις der Unterschied verwischt. Für die Beurteilung der Matth P. 420 aufgezeigten Differenz des Syrsin gegen die übrigen Zeugen in Betreff der Ausführung der Kreuzigung durch Juden oder Römer ist dies „und es (giengen) kamen statt ἄγοντο von grösster Bedeutung. Hier tritt die von Meyer-Weiss für Matth erkannte blosse Gleichzeitigkeit der Executionen abermals deutlich heraus.

Vs. 34 Die Worte ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πᾶτερ ἄφεες αὐτοῖς οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν fehlen in Syrsin. Sie sind in Syrcrt und Pesch nachgetragen, aber mit der Variante, dass Pesch sie genau wiedergiebt, Syrcrt aber mit **ⲡⲉⲃⲓⲕⲁ ⲁⲟⲙ ⲡⲉⲃⲓⲕⲁ** = καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν eine andere Anknüpfung hat, dieselbe die D Vs. 43 hat. Nach der in einigen Punkten jetzt allerdings zu ergänzenden Darstellung der kritischen Lage bei Scrivener (Introd.⁴ II P. 356) fehlt das Stück in B 38, 435 und in D, wo eine frühestens dem neunten Jahrhundert angehörige Hand sie nachgetragen hat.² In E (Basileensis Saec VIII) steht ein Asterisk davor. Bei den Altlateinern fehlt es nur in abd, ganz aber bei den Kopten, für die der Sahide nur nach einer³ Handschrift zugänglich ist, während sie im Memphiten ausdrücklich als Zusatz bezeichnet sind, der in einzelne Mss aufgenommen ist, woraus folgt, dass sie für unecht angesehen wurden.⁴ Sie finden sich in mehreren Mss am Rande oder so eingedrängt, dass der Raum für zwei Zeilen zu drei Zeilen benutzt ist. Der Wortlaut ist nicht

¹ Dabei ist die Wortstellung unsicher, sB und die beiden Ägypter haben das von Scrivener für ganz unmöglich erklärte ἑτεροί κακοῦργοι δύο, aber auch ἑτεροί δύο x. ist auffallend, und Blass hat ἑτεροί richtig gestrichen. Wanderwörter!

² Scrivener Bezae Codex Cantabrigiensis P. XXVII.

³ Ist in Paris Bibl. Nation (Scrivener Introd. II 135). Balestri hat es nicht.

⁴ Die Anmerkung sagt: Die Sektion steht in einigen Exemplaren der Kopten (بعض القبطي).

identisch sondern hat Varianten. Das Detail mag man bei Horner vergleichen, es berichtet Scriveners Angabe, welcher den Text dem Memph zuerkennt, da er nur in zwei Mss fehle, was thatsächlich nicht zutrifft, der Befund der Handschriften lässt für den Memph die Worte als Nachtrag erscheinen.

Gegen die Echtheit stehen somit der Zahl nach wenige Zeugen, aber aus allen Kirchenprovinzen, Griechen, Lateiner, Ägypter, Syrer, für die Armenier fehlen bisher genaue Vergleichen.

Die ganze übrige Masse erkennt die Worte an, nur dass sie in **8** eingeklammert sind. dass A nebst Cod C im Hrs $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ fortlässt, und das $\epsilon\dot{\iota}\pi\epsilon\nu$ A neben $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu$ **8**Δ steht, wie wir auch in Syrcrt eine eigene Anknüpfungsform gefunden haben.

Dazu kommen die alten Citate, bei Just, der Vs. 35 Tryph 101 anführt, zwar nicht, auch nicht bei Aphraates und Eusebs Theophanie wohl aber bei Iren. III, 19, 5; 17, 9, und vielleicht Hegesippus (Euseb H. E. II, 23, 16, wo man aber zweifeln darf, ob ein Citat wirklich vorliegt. es können auch die eigenen Worte des Jakobus sein), sicher in Clemens Hom. 115. 18, Origenes Int II, 188 E, Constit Apost. 2, 16, 1, Didaskalia syrisch Hippolytus, Acta Pilati X, 233 so dass man sagen kann, um 200 waren die Worte bekannt. Das Häufen jüngerer patristischer Citate hat daneben keine Bedeutung. Wer hier nur Texte zählt, der geht sicher irre, auch hier gilt das Wort לא תהיו רבים Exod 23, 2 folget nicht der Majorität. Die Zeugnisse liegen hier wie 22. 43, und so wird man auch hier wie dort aus der vorliegenden vielsagenden Geschichte der syrischen Texte, deren ältester die Worte nicht hat, welche die jüngeren mit verschiedener Einleitungsformel nachtragen, ableiten müssen, dass sie dem Lukas-evangelium ursprünglich nicht angehört haben, sondern aus freier mündlicher Tradition hier eingesetzt sind. Sie sind ein aufgenommenes Agraphon. Denn mit Recht sagen West. H. dass ein Grund zur Streichung völlig undenkbar sei. Scrivener findet es umgekehrt nicht zu begreifen, dass acute and learned men sich von einem solchen Walde von Zeugnissen nicht überzeugen und von B bestimmen lassen. Es ist aber nicht B, sondern neben B auch D und die Übereinstimmung der ägyptischen, syrischen, lateinischen ältesten Texte welche zur Verwerfung der Echtheit als Bestandteil des Lukas im litterarischen Sinne führt, weil Einsetzung des freischwebenden Wortes natürlich, Streichung des vorgefundenen undenkbar ist. Diese ganze Betrachtungsweise war vor der Auffindung von Syrsin nicht möglich, sein Gewicht ändert die ganze Wägung der Zeugen, weil er uns zu einer Geschichte der innersyrischen Recensionsarbeit verhilft. In Betreff der patristischen Zeugnisse ist es von Bedeutung, dass der echte Cyprian das Wort nicht anführt, aber in der Schrift de duplici martyrio, die sich

selbst Cap. 10 als circa 240 Jahre nach Christus verfasst bezeichnet, wird es citiert. In Ephraems Commentar zum Diatessaron, wird der Ausspruch dreimal citiert (Moes. P. 117, 256, 265) und steht im arabischen Texte P. 196 vor 23, 46. So kann also die Einsetzung des Agraphon in den Lukastext vor circa 170 festgesetzt werden, wozu die Benutzung bei Irenäus stimmt.

Vs. 35 es höhnten über ihn mit ihnen die Beamten. Also das Volk höhnt und die Beamten mit. So die Syrer, wobei Syrcrt **ܐܠܗ** und Pesch **ܐܠ** = auch beifügt. Dies **σὺν αὐτοῖς**, durch das armenische **Հանդերձ նորք** als ursyrische Lesart erwiesen, ist in **ΑΔ** Hier f Aur δ vorhanden. In den ägyptischen Texten (Memph. Äth. Sahid. nach Balestri, bei Woide defekt) fehlt es wie in **SB** b c e ff²r Rehd. In D aber fehlen die **ἄρχοντες**, das Volk höhnt und dann die Soldaten. Er bietet **καὶ εἰστέχει ὁ λαὸς ὁρῶν, ἐμυκτήριζον δὲ αὐτὸν καὶ ἔλεγον αὐτῷ ἄλλους**. Das **σὺν αὐτοῖς** deutet a als intra se also unter sich, ohne das Volk, und andere Lateiner bei Wordsworth machen daraus: cum Sadducaeis. Die syrische Form scheint Grundlage zu sein, durch das **σὺν αὐτοῖς** ist gegeben, dass auch das Volk höhnte, wie D überliefert, und die Beamten mit ihm, wie **SB** geben. In D werden die **ἄρχοντες**, in **SB** das Volk entlastet. Die Entscheidung über die Urform hängt davon ab, ob man der syrischen oder ägyptischen Form Originalität zuerkennt, für welche diesmal die Altlateiner in die Wagschale fallen. Blass folgt D, der allein steht.

Der Messias, der Auserwählte Gottes. So alle Syrer nach einer im Munde der Juden natürlichen und richtigen Fassung des Messiasbegriffes, so auch Hieron mit a ff² Aur denen sich c anschliesst mit: si tu es christus electus Dei, und der Äth: wenn er nämlich der Messias ist und der Auserwählte Gottes.

Die Bezeichnung als Gottessohn tritt in den Ägyptern auf, aber ungleich, denn Sahid hat **ܐܘܚܝܬ ܢܝܢܝܬ ܢܥܡܪܬܐ ܢܥܡܪܬܐ ܢܥܡܪܬܐ** = **εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ ἐκλεκτὸς υἱὸς θεοῦ**, der Memph aber stellt um **ܢܥܡܪܬܐ ܢܥܡܪܬܐ ܢܥܡܪܬܐ** = **ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός**. So lesen 13. 69. 346 (Ferrar) und unter den Lateinern Rehd: si hic est Christus, filius Dei electus. Aus der schwankenden Stellung ist auf eine Interpolation zu schliessen, und B bewährt den Schluss als richtig, **υἱός** ist interpoliert, ich setze es in Klammern und sofort stimmt B mit den Syrern, Lateinern beziehungsweise dem Äthiopen. Er hat: **εἰ [υἱός] ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός**. Die syrische Ordnung ist die bessere, denn **ὁ χρ. τοῦ θεοῦ** ist keine gewöhnliche Ausdrucksweise für den Messias, obwohl e si hic est christus Dei bietet, **ὁ Χριστός** allein genügt, während das **ὁ ἐκλεκτός** absolut gesetzt ohne ein **τοῦ θεοῦ** nicht klar ist. Diesen Sinn wollen auch **ΑΔ** ausdrücken, wenn sie schreiben **εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός**, was

δ so ausdrückt: Christus ipsius Dei electus, und **Σ** mit εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστός ὁ τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός, wo das zweite ὁ durch einen Punkt athetisiert ist, während das störende das dritte ist. Denn ὁ τοῦ θεοῦ soll doch nicht etwa als der Sohn Gottes verstanden werden. **Σ** zeigt wie man über das Verständnis schwankte.

In D liegt alternative Lesart vor εἰ οὗός εἶ τοῦ θεοῦ — εἰ χριστός εἶ ὁ ἐκλεκτός, wobei das artikellose χριστός nicht primär sein kann.

Die syrisch-lateinische Form bewährt sich, die Störung ist durch die ägyptische Interpolation veranlasst, welche in den (melkitischen) Hrs recipiert ist, der schreibt **ܒܪܗ ܡܫܝܗ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ ܒܚܝܪܐ** = si tu es (2 Pers wie c D) Messias, filius Dei, electus ejus, was bis auf die zweite Person mit dem arm. **ܬܝܬ ܩܐ ܬ ܦܪܝܫܬܐ ܢܪܩܬ ܡܫܝܚܐ ܥܠ ܬܝܬ ܩܐ ܬ ܦܪܝܫܬܐ** = si hic est Christus filius Dei, electus übereinstimmt.

Vs. 36—38 Und es verhöhnten ihn auch die Soldaten und näherten sich ihm und sprechen zu ihm: Sei gegrüsst, wenn du. Diese Form ist in Syrsin geboten, in Syrcrt aber durch Umstellung des „und“ so geändert, dass es mit anderer Satzteilung lautet: „Die Archonten sagten: Andere . . . der Messias, der Auserwählte Gottes, und sie verhöhnten ihn. Und auch die Soldaten näherten sich ihm und sprachen.“ — Dass dies Tempelsoldaten und nicht Römer sind, ergibt sich aus dem Zusammenhange, der Reihenfolge und der Tendenz. — Aber die Darbietung des Essigtrankes haben beide nicht, sie tritt erst in der Pesch auf, wogegen beide

Vs. 38 die Aufsetzung der Dornenkrone berichten, die in Pesch fehlt. Sonach stellt sich der altsyrische Text so: Spott der Beamten mit dem Volke, dann Spott der Soldaten, die sich Jesu' nähern, ihn als König begrüßen und ihm eine Dornenkrone aufsetzen, endlich Erwähnung der dreisprachigen Inschrift über dem Kreuz ohne Angabe darüber, wer sie geschrieben hat.

Daneben steht D, der sowohl den Essigtrank als die Dornenkrone bietet und so lautet: **ἐνέπεζον δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι — ὄξος τε προσέφερον — λέγοντες · χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων περιτεθέντες αὐτῷ καὶ ἀκάνθινον στέφανον · ἦν δὲ καὶ ἡ ἐπιγραφή ἐπιγεγραμμένη ἐπ' αὐτῷ γρ· ἑλλ. ῥωμ. ἑβρ. ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτός ἐστιν.** Das **ὄξος τε προσέφερον** hebt sich nach meinem Empfinden von selbst als Nachtrag ab, so dass D nahe zu Syrsin und Syrcrt rückt. Dabei wird die Anrede der Soldaten in dreifacher Form überliefert:

1. χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων D

2. **ܚܝܬ ܩܐ ܬ ܦܪܝܫܬܐ ܢܪܩܬ ܡܫܝܚܐ ܥܠ ܬܝܬ ܩܐ ܬ ܦܪܝܫܬܐ**

Syrsin Syrcrt = χαῖρε, εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων σῶσον σεαυτόν

3. ohne das χαῖρε bloss εἰ σὺ - σεαυτόν Pesch Hrs.


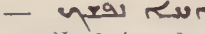
Versuchen wir nun diese verschiedenen Formen nach den

Hauptsachen zu gruppieren mit Übergehung der Kleinigkeiten, so haben I. die Altsyrer nur

Wenn dieser ist der Messias, der Auserlesene Gottes. Und es verspotteten ihn auch die Soldaten und nahten ihm sagend: Sei gegrüsst! Wenn du ... so rette dich selbst.

II. bringt Dd dazu den Essig, aber deutlich kennbar als ergänzenden Nachtrag. Dazu gesellt sich c, wo das eingeschobene „et acetum offerentes“ auch das accedentes et dicentes, das zusammengehört und in Syrsin Syrcrt so verbunden ist, auseinander reisst. Dabei sieht dann die Erwähnung der Dornenkrone fälschlich als Nachtrag aus, während sie in Wahrheit alt ist und sich der Interpolation gegenüber noch gehalten hat. Sein Text lautet: Insultabant autem illi et milites accedentes [et acetum offerentes] et dicentes: Ave rex Judacorum [libera te] imposuerunt autem illi et spineam coronam. Das ist im Grunde der Text von Dd, denn auch d hat das habe rex Jud., aber er lässt das libera te aus und schliesst mit Participialconstruction: imponentes illi et de spinis coronam.

III. wird die echte Erwähnung der Dornenkrone, die für eine spöttische Huldigung ebenso wie das χαῖρε passt, verdrängt und der interpolierte Essigtrank unpassend als Hauptsache behalten, unpassend, weil bei einer Huldigung dem Könige nicht ein Trunk geboten wird. Dass dies die dritte Stufe ist, ergibt sich aus dem Verhältnis der Pesch zu den vorausgehenden syrischen Texten. Diese jüngste Stufe haben mit sprachlicher Glättung ΒΣΑΔ ἐνέπαιζαν [ἐνέπαιζον ΑΔ] δὲ αὐτῷ καὶ [καὶ om Σ] οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, [Δ add καὶ] ὄξος προσφέροντες αὐτῷ καὶ λέγοντες εἰ [om εἰ Α] σὺ εἰ κτλ ohne χαῖρε. Diesen Text drücken auch die Ägypter, der Äth. Arm Pesch Hrs und die Lateiner aus, aber die markierte Variante von A σὺ εἰ κτλ. spiegelt sich in ihnen ab, denn a e ff² haben nur tu es rex Judaeorum, die übrigen si tu es, und Rehd trägt das si über der Zeile nach. [So vos P. 485].

So lässt sich behaupten, dass die Form von D Syrsin Syrcrt die primäre ist, näher betrachtet dürften aber auch Syrsin und Syrcrt schon durch das εἰ σὺ εἰ und σῶσον σεαυτὸν, also durch om  —  erweitert sein, so dass das blossе χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων das echte ist. Das Anbieten des Essigtrankes hat auch Blass getilgt, aber das εἰ σὺ — σεαυτὸν hält er gegen D fest. Der Hohn mit dem Sich selbst retten ist aber Vs. 35 schon vorgeführt und zwar mit einem spitzen Gegensatz: Andere — sich nicht, — er ist also hier eine matte Wiederholung.

Hier charakterisiert sich dann noch der arabische Tatian, er geht buchstäblich mit der Pesch, drückt also die jüngste Stufe aus, und das kann nicht echter Tatiantext gewesen sein. Ephraem P 242 Moes. commentiert Vs. 39, nicht unsere Stelle.

Die Erweiterung von Pesch und D nach Joh 19, 20 in Vs. 38 liegt auf der Hand, sie erscheint in **S*ADQRbeq** Rehd Aur¹ Hrs Arm und sagt: scriptum supra eum graece, latine et hebraice gegen Syrsin und Syrcrt **Bs^{correct}** Memph Sahid a, wo syrische und ägyptische Lesart stimmen. Es ist höchst peinlich diese unablässige Überarbeitung der Leidensgeschichte zu verfolgen und an das Licht zu stellen, andererseits aber ist sie natürlich, weil die sich in das Leiden versenkende Betrachtung der alten Kirche das Bild so vollständig als möglich zu besitzen und darum zu completieren geneigt sein musste. Nach Matth P. 414 ist die Inschrift als ein Spott, in Vollendung des Hohnes, von jüdischen Tempelsoldaten gemacht, die Dreisprachigkeit also ausgeschlossen, die bei Johannes sinnvoll ist. Der echte Lukas kennt die Dreisprachigkeit nicht, wohl aber die Thatsache einer Inschrift, die er wie Markus in seinen uralten Vorlagen gefunden hat.

Vs. 39—43. Einer aber von diesen Übelthätern, welche gekreuzigt waren, — es fehlt mit ihm, und somit macht sich hier wieder geltend, dass die jüdische und die römische Execution nicht zusammengehören. Syrcrt trägt das mit ihm (**מדי**) nach, und Pesch folgt ihm und daher auch der arab. Tatian. — Mit ihnen gehen Hrs und die Mehrzahl der memph. Msp., aber nicht alle, ebenso der Aeth. Der Zusatz ist also im ägyptischen Bezirke anerkannt, aber doch nicht allgemein, denn im Sahiden fehlt er wie in einer Anzahl memph. Handschriften. Nach Syrsin, allen Lateinern und Griechen ausser 255 Arm ist er zu verwerfen.

Vs. 43 im Paradiese sein, wofür nach dem geläufigen z. B. Qohelet 1, 15 Trg jüdischen Ausdrücke Syrcrt im Garten Eden einstellt. „Hier wird unter Paradies kaum etwas anderes als der Ort der Seligkeit und des Lebens verstanden werden können, wie auch die älteren Ausleger annehmen. Zwar wollen jetzt die meisten Erklärer wesentlich aus dogmatischen Gründen, um der Collision der Stelle mit der Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt zu entgehen, unter dem Paradies hier die für die Seelen der Gerechten bis zur Auferstehung bestimmte Abteilung des Hades (ähnlich wie unter dem Abrahamsschosse Luk 16, 22 — vgl. dazu P. 333 ff.) verstehen. Aber dass man je das Paradies in die Unterwelt versetzt oder die Verwahrungsorte der Gerechten in derselben Paradies genannt hätte, dafür fehlt jeder Beweis.“ Dillmann in Schenkels Bibelleikon III, 379. Im Midrasch Ruth 1, 1 steht allerdings **אלו יורדן לגיהנם** diese stiegen hinab zum Garten Eden, jene in die Gehenna, — aber nicht von der Erde sondern vom Himmel,

¹ In ff² steht nur graecis et hebraicis, in c gar litteris hebraicis graece et latine, als ob der Übersetzer an Transscribierung gedacht hätte.

denn sie stehen im Gerichte vor Gott. Unsere Lukasstelle zeigt, dass die Vorstellung von einem Aufenthalte der Abgeschiedenen im Paradiese geläufig war, wo das Paradies gedacht wurde, sagt sie nicht, wir müssen also die zeitgenössische jüdische Dogmatik zu Hülfe ziehen. Diese schied das irdische und das himmlische, das künftige Paradies.

Das irdische Paradies kennt Henoch 22, 1 im Westen der Erde, wo ja auch die Inseln der Seligen für die Griechen lagen. Dagegen liegt es mit dem Namen gannat *ḡedq* = Garten der Gerechtigkeit im griechischen Texte *παράδεισος τῆς δικαιοσύνης* Kap. 32, 3 im Osten, und schliesst den Baum der Erkenntnis (griechisch τὸ δένδρον τῆς γρονήσεως = äthiopisch 'eša ṭebab) in sich, und 77, 3 liegt es anscheinend im Nordosten oder Nordwesten. Die Unklarheit der Vorstellungen kommt auch darin zur Erscheinung, dass neben dem Qualort beim Garten 22, 1 ff davon geredet wird, dass die Seelen der Frevler in das Totenreich hinabfahren 102, 11; 103, 7 wo sich's allerdings um das Endgericht und nicht um den Status intermedius handelt. In dies irdische Paradies (gannata Edom = *גן עדן*) wird Henoch (Jubil ed. Dillmann P. 18 L. 12) aufgenommen zu Grösse und Würde.

Daneben ist ein an das Ende des Himmels versetztes Paradies gedacht worden, wohin Henoch 70—71 kommt, und das 39, 4 ff. die Wohnungen der Gerechten, die Lagerstätten der Heiligen bei den Engeln unter den Fittigen des Herren der Geister genannt wird. Dorthin sind 70, 4 die ersten Väter und die Gerechten von uralter Zeit her gebracht, — was nach Dillmann P. 217 interpoliert ist, aber eben darum eine geläufige Ansicht gewesen sein muss. — In den Himmel wird auch der Garten des Lebens 61, 12 zu versetzen sein, und hier sind 48, 1 die Brunnen der Weisheit rings um den Brunnen der Gerechtigkeit, und alle Durstigen trinken sich aus ihnen satt. In 4 Ezra 7, 53 armenisch ist dies Paradies als *coelestis paradus* (*Երկնաւոր զբաւիղ*) bezeichnet, es ist vor der Erdschöpfung gepflanzt 3, 6 (nach Trg Jon. Genes 3, 24) für die Gerechten, damit sie sich an den Früchten des Baumes [nach ihrem Tode] erfreuen, weil sie in ihren Lebzeiten sich um die Thora bemüht haben. In dies Paradies sind schon vor dem Weltgericht Henoch (Kap. 70; 87, 3; 90, 31) Elias und wohl Mose gekommen,¹ Ezra soll hineinkommen, nach der lateinisch, syrisch, äthiopisch überlieferten Überschrift 8, 20 (aeth 24) und nach 14, 9.

Es wird 4 Ezra 7, 53 als zukünftiger Aufenthalt der Seligen betrachtet, der den Menschen bestimmt ist, in den sie aber der Sünde wegen nicht kommen, denn *multi creati sunt, pauci autem*

¹ Vgl. dazu Hilgenfelds vorzügliche Arbeit über IV Ezra in seinem *Messias Judaeorum* P. 103.

salvabuntur 8, 3, denn diese Welt ist für viele, das Paradies oder jene Welt aber nur für wenige geschaffen, besonders für die Juden: vobis enim apertus est paradisi, plantata est arbor vitae, praeparatum est futurum tempus . . . aedificata civitas, probata est requies 8, 52.

Henoch kommt bei seinen Reisen und Visionen in jedes von diesen beiden Paradiesen, und in dem himmlischen 39, 3 lernt er alle Geheimnisse des Himmels 41, 1. Sind dort auch die Brunnen der Weisheit, so liegt es ganz in der Richtung dieser Vorstellungreihe, dass die Männer, welche der Weisheit nachjagen in das Paradies eindringen, und das finden wir in der jüdischen Litteratur Chagiga 14^b, wo Ben 'Azzaj, Ben Zoma, der Aher (Elischa ben Abuja) und R. Aqiba als solche Eindringlinge erwähnt werden. Mustert man den ganzen Abschnitt durch, so findet man, dass er ähnliche Stoffe behandelt wie der Henoch, d. h. Kosmologie und Theologie, jene als Ma'ase bereschith, diese als Ma'ase merkaba. Solche Speculationen trennten schon die Hilleliten von den Schammaiten, jene wollten die Erde vor dem Himmel geschaffen sein lassen, diese umgekehrt. Auch an einer Vermittelungstheologie fehlt es nicht, denn Resch Laqisch lehrte: Gott schuf zuerst den Himmel dann die Erde, als es aber zum Ausspannen kam, da spannte er zuerst die Erde aus und dann den Himmel. Den Himmel (שמים) sah R. Jose bar Hanina für Wasser (שם מים) an, den andere für ein Gemisch von Wasser und Feuer hielten, woneben Henoch 14, 8 ff. zu halten ist. Weiter wird gefragt worauf die Erde ruht, worauf Wasser, Sturm, Wind, die einen lassen die Welt auf zwölf, die andern auf sieben Säulen ruhen, — hier werden die sieben Himmel aufgezählt, 1 das Velum,¹ 2 das Firmament, 3 Wolkenhülle שחקים, 4 die Wohnung וכול, 6 der Palast מעון, 7 das מכון ערבות, die Stätte der Araboth, wo die Vorräthe von Schnee, Hagel, Thau, Wassertropfen, die Kammer des Sturmes, die Höhle des Rauches sind, deren Thüren von Feuer (Henoch 14, 12). Das wird dann mit ethischen Begriffen in Beziehung gesetzt, der Thau belebt die Toten, auf Araboth ist Gerechtigkeit und anderes, daneben auch die Seelen und Geister, welche geboren werden sollen. — Hier ist also die Praeexistenz der Seelen deutlich gelehrt, und es ist darum nicht zu verwundern, wenn die Samaritaner auch die Praeexistenz des Moses behaupten.² Ich

¹ Hebr. יילין merkwürdiger Weise mit lateinischem Namen bezeichnet, der auch in das Syrische aufgenommen ist, bezeichnet die Wolkenschicht, den untersten Himmel, hinter dem das Firmament רקיע liegt, an dem die Sterne haften. Den Kometen dachte man als dieses Velum durchreissend und aufrollend, so dass das Firmament sichtbar wurde Berah. 58^b. Velum als Vorhang ist von der Analogie des Hauses oder Zeltens entlehnt.

² Die Parallele mit dem Logos drängt sich auf, darüber vgl. zu Joh 8.

übergehe die exegetische Begründung dieser im Grunde dem alten Testamente gänzlich fremden Speculationen, so wie das Einstellen abstrakter Begriffe wie Frömmigkeit, Gerechtigkeit, an die Stelle der physikalischen Objekte, um nur zu betonen, dass hier eine unbenutzte aber wichtige Quelle für die Geschichte der jüdischen Speculation vorliegt, die auf einen Einfluss griechischer Philosophie weist.¹ Mit solcher Speculation beschäftigte sich Aqiba nicht, dessen Deutungen Jose haggalili für ein Gemeinmachen der Gottheit erklärte, und den R. Eliezer ben Azarja auf sein Handwerk, die Reinheitsgesetze, verwies Chagiga 14^a. Da haben wir den Gegensatz der speculativen Denker gegen den Legisten im zweiten Jahrhundert, auf den doch die Geschichte des Aher, Elischa ben Abuja, ein helles Licht wirft, welcher griechische Lieder sang und häretische Bücher im Kleide mit sich trug.

In den Kreis dieser Speculationen gehören auch die Fragen über den Garten Eden, das Paradies und über die Gehenna, von denen Aqiba lehrte, dass jeder Mensch zwei Anteile besitzt, einen Anteil (resp. Aussicht, Anrecht) im Paradiese, den andern in der Gehenna. Erwirbt sich der Gerechte Verdienste, so erhält er seinen Anteil im Paradiese und dazu den korrespondierenden Teil des Sünders der Gehenna, das heisst, er bekommt zwei Teile Paradies, wie umgekehrt der sündigende Frevler ein Doppelteil in der Hölle bekommt, nämlich sein eigenes und das des korrespondierenden Gerechten, nachdem er sein Teil für das Paradies verwirkt hat. Das wird aus Jesaj 61, 7 und Jer 17, 18 bewiesen, wo מִשְׁנֵה das Doppelte bedeuete, das Gerechte wie Frevler empfangen.²

Bezeichneten die Juden die Beschäftigung mit diesen geheimnisvollen religiösen und philosophischen Wahrheiten als ein Eindringen in das Paradies, wohin auch Henoch erhoben wurde, und wo er die Brunnen der Weisheit fand, so wird völlig klar, wie es kommt, dass auch Paulus sich in der Ekstase nicht allein in den dritten Himmel — das ist nach der obigen Mitteilung die jenseits des Firmamentes liegende Abteilung, — sondern auch in dies Paradies gerissen (ἄρπαγμένα, raptum) fühlt, wo er Worte, die man nicht mitteilen darf (ἄρρητα), hörte. Ihm war diese Paradiesvorstellung völlig geläufig.

¹ Die Praeexistenz der Seelen lehrte Plotin (Zeller III, 2 P. 572).

² So muss die Stelle nach dem Zusammenhange verstanden werden. Das חֵלֶק חֲבֵרִי 15^a heisst den Teil des ihm korrespondierenden Sünders, denn die Grundlage von der Betrachtung ist die, dass Gott nach Qohel. 7, 14 alles in vollkommener Korrespondenz gemacht hat, so dass Gerechte und Frevler לִקְצֵת זֶה sind, d. h. sich der (Zahl nach) entsprechen. In anderer Weise ist die Gleichzahl von Reichen und Armen und die Ausgleichung ihres Geschickes in Qohélet Rabba zu 7, 15 verwendet, was zu 16, 19 besprochen. Der Gedanke des Qohélet selbst ist hellenisch, es ist die hebraisierte Isomoerie der Pythagoraer. Dionys Laert 8, 26.

Selbst der Ausdruck ἀπαρξέσθαι ist dem jüdischen אַתְּנִיךְ = gezogen werden, Genes 5, 24 Jon Hrs von Henoch gebraucht, genau entsprechend.

Die Stelle der Apocalypse 2, 7, wo der Messias dem Siegenden, — das wäre hebräisch יוֹכֵב,¹ denn Ps 51, 6, 4 hat Sept νικῶν, — von der Frucht des Holzes des Lebens im Paradiese d. i. Garten Gottes = גֶּן אֱלֹהִים giebt, ist völlig im Sinne von Henoch 32, 6 gedacht, gemeint ist das in den Himmel gleichsam zurückgenommene, ursprünglich auf der Erde befindliche, aber von Ewigkeit her erschaffene Paradies.

Anders aber steht es mit unserer Stelle, die man im Lukas doch nicht unabhängig von 16, 23 interpretieren kann. Dieselben Grundlagen, welche dort gelten, müssen auch hier in Anwendung kommen, und wenn wir dort die Orte der Lust und der Qual, deren Bewohner sich gegenseitig sehen können, im Osten Henoch 32, 2 oder im Westen der Erde zu suchen hatten, — da erst durch Einstellung des Hades für Scheol durch die Hellenisten die Vorstellung von einem unterirdischen Orte erweckt wird, — so werden wir auch hier als das nächstliegende die Vorstellung aus Henoch und IV Ezra 7, 36 ansehen müssen.² Der verlorene lateinische Text — der älteste, — dieses Abschnittes, welcher zuerst aus Ockleys Übersetzung des arabischen Textes, dann durch J. H. Petermanns Übersetzung des armenischen Textes, weiter durch einen zweiten arabischen Text, so wie durch die syrische und armenische Übersetzung bekannt geworden war, ist von Robert Bensly wiedergefunden und in seiner meisterhaften Ausgabe als *The missing fragment of the Latin translation of the fourth book of Ezra* Cambridge 1875 veröffentlicht. Diesem Texte hat man, wie wir P. 335 gethan haben, für die Deutung des Lukas zu folgen, seine Darstellung wird im Henoch wie in den targumischen und talmudischen Schriftstücken bestätigt, sie giebt mehr noch die essenische als die streng pharisäische Eschatologie des ersten christlichen Jahrhunderts wieder. Denn wenn die Pharisäer Joseph Arch. 18, 1, 3 den Seelen eine unsterbliche Kraft (ἀθάνατος ἰσχύς) beilegen und meinten, dass sie unter der Erde (ὕπὸ χθονός), also in der Scheol, Strafen (δικαιώσεις) und Ehren (τιμάς) empfangen würden,³ je nachdem sie im Leben der Tugend oder des Bösen

¹ Gedanke und Ausdruck hat auch IV Ezra (Hilgenfeld Messias Jud 349, P. 236; Vulg 7, 57): Hoc est cogitamentum certaminis, quod certabit super terram qui natus est homo. Si victus fuerit patietur quod dixi, si autem vicerit recipiet quod dixi.

² Dillmann in Schenkels Bibellexikon III P. 379 nimmt für Luk 16, 23 das irdische Paradies, den Schoss Abrahams an, für 23, 46 aber das himmlische, allein der lateinische Ezratext lag ihm noch nicht vor.

³ Die generelle Voraussetzung ist die Empfindungsfähigkeit der Toten, mag

befissen gewesen sind, und dass den Bösen eine unsichtbare Fessel (εἰργμὸς ἀόρατος) zuerteilt werde, den Guten aber die ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν, was ich durch das Glück oder die glückliche, tröstliche Chance der Wiederbelebung¹ übersetzen möchte, so giengen die Essäer noch darüber hinaus. Sie meinten, dass die stofflich gedachten Seelen, von den Banden des Leibes gelöst in der Luft schweben, und dass die guten Seelen ein Dasein jenseits des Oceans (τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν διαίταν) erwarte, eine Stätte ohne Regengüsse und Schneegestöber, ohne Sonnenglut mit sanftem Zephyr vom Ocean, während die Bösen in einem dunkeln und winterlichen Winkel weilen, der voll ist von unablässigen Strafen. Diese Vorstellungen erachteten sie als sittliche Triebfedern. So Josephus B. J. II, 8, 11, der selbst schon die Verwandtschaft der hellenischen Ideen hervorhebt.²

Daneben halte man die Schilderung aus IV Ezra 7, 39, wo der Ort der Lust nicht hat solem neque lunam . . . neque hiemem neque gelu neque frigus . . . neque pluviam neque rorem und man wird sich überzeugen, dass des Josephus kurzer Bericht sich mit dem bei Ezra deckt. Auch das Schweben der Seelen in der Luft, bevor sie an ihren Bestimmungsort gebracht werden, hat er 7, 100: Et respondi [ego Ezra] et dixi: Ergo dabitur tempus animabus postquam separatae fuerint de corporibus, ut videant de quo mihi dixisti? [d. h. die Orte der Lust und der Qual] Et dixit: Septem diebus erit libertas earum ut videant, qui praedicti sunt sermones, et postea congregabuntur in habitaculis suis.

Wie nahe verwandt dem die gleichzeitigen Vorstellungen der Griechen und Römer waren, das ersieht man aus Plutarch und aus Lucian.

Hiernach mag man sich vorstellen wie die ersten Leser des Lukas den Ausspruch Jesu' verstanden, ja verstehen mussten, die Lokalisierung des Paradieses im Himmel oder auf der Erde ist dabei ein relativ gleichgültiger Punkt. In wie weit es als Aufenthaltsort der Seelen im Status intermedius vom Evangelisten oder Jesu' selbst gedacht ist, kann man aus dem Obigen nicht mit irgendwelcher Sicherheit abnehmen, und über die Predigt im Hades 1 Petr 3, 19 ist gar nichts daraus zu schliessen. Man konnte ja

man sie einfach als irdisches Fleisch denken, oder den feineren Seelenstoff mit den Essäern als den Träger der Empfindung ansehen. Über die Empfindungsfähigkeit selbst waren die Ansichten der Rabbinen verschieden. Sabb. 13^b heisst es אין בשר = das Fleisch des Toten fühlt das Messer nicht, wogegen R. Jishâq sagt: קשה רמה למת כמחט בבשר החי = die Würmer sind für den Toten so schmerzlich wie die Nadel im Fleische des Lebendigen.

¹ Hier liegt תחיה = ἀναβιοῦν zu Grunde vgl. Matth 304.

² Zeller Philosophie der Griechen III, 2, 325.

annehmen, dass Ješu' Geist sich auch in den dem Paradiese gegenüberliegenden Ort der Qual 2 Petr 2, 4 begab, unser Ausspruch bildet dafür kein Hindernis. Nur müsste man dann das Paradies unterirdisch im Hades-Scheol denken, was nicht wahrscheinlich ist, obwohl die ältere Exegese bei Polus das eine unter dem anderen mitbegreifen wollte.

Die alte Kirche bewies den Descensus ad inferos aus einer angeblichen Stelle des Jeremias, welche Justin Martyr als von den Juden weggetilgt bezeichnet (Contra Tryph 72), und die Irenäus III, 22, (IV, 39) V, 31 ebenfalls citiert. Vgl. Harvey Irenäus II P. 108. Unsere Stelle genügte ihr dafür also nicht.

Der Schächer und die ersten Leser verstanden das Wort dahin, dass er mit Ješu' zusammen sofort an den Ort der Lust, wo Abraham Isaak und Ja'qob sind, versetzt werden würde, und den die jüdische Eulogie נָחוּ עֵדֶן „seine Ruhe sei Eden“ noch heute jedem Toten anwünscht.¹

Bei diesem Verständnis passte aber die Antwort nicht genau zur Frage, Ješu' sagt ja auf die Bitte, sich des Schächers bei seiner Wiederkunft, also bei der zweiten Parusie, zu erinnern gar nichts, sondern verheisst ihm das Paradies, was eine von dem Königreiche Ješu' ganz verschiedene Vorstellung ist. In dies Paradies kommt auch Ješu' selbst und übergiebt Vs. 46 darum nach Ps. 31, 6 dem Vater seinen Geist. Völlig anders ist dann die meiner Auffassung nach ältere Vorstellung Matth 27, 50 Syrsin wo der Geist (Matth P. 426) von Ješu' hinaufsteigt.

Es liegen zwei disparate Vorstellungen neben einander, die pharisäische und essenische vom Paradiese, und die der ersten Generation nach Ješu' von der zweiten Parusie. Wie sind sie nun zu vermitteln, und hat Lukas die Verschiedenartigkeit nicht empfunden? Klar ist dabei sein Gedanke, dass die Vergebung der Sünden umsonst bei dem Bekenntnis zu Ješu' erfolgt, und das liegt in der Richtung der Parabel vom verlorenen Sohne 15, 11—32 und den Erzählungen von der Sünderin 7, 36—50, vom Pharisäer und Zöllner 18, 10—14 und Zachäus 19, 1—10, während die zweite Parusie zurücktritt, was nach der Zerstörung Jerusalems begreiflich ist. Marcion erkannte das σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσθ' ἐν τῇ παραδείσῳ nicht an. J. Weiss nimmt an, dass Ješu' die Bitte des Schächers mehr als gewährt, sie überbietet, woran sich dann freilich sofort die Frage hängen muss, wie weit diese Verheissung von der apocalyptischen Atmosphäre der zweiten Parusie entfernt ist, und wann diese Formulierung möglich wird. (Predigt Jesu vom Reiche Gottes² P. 113). Blass gewinnt es

¹ Zunz, Zur Geschichte und Litteratur Berlin 1845 P. 341.

über sich nach D statt ἐν τῇ βασιλείᾳ σου das ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου als echt in den Text zu nehmen.

Vs. 45 und die Sonne ward dunkel, was nicht auf eine zur Zeit des Vollmondes astronomisch unmögliche Sonnenfinsternis zu gehen braucht. Diese Lesart haben Syrsin Syrcrt Pesch, sie drücken also καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος aus, was neben dem καὶ σκότος ἐγένετο Vs. 44 mindestens überflüssig. Beobachtet man nun, dass das καὶ in der Überlieferung schwankt, so dass vielfach nur ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος bezeugt ist, so löst sich die Schwierigkeit. Dies ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος ist eine uralte erläuternde Randbemerkung, was auch Blass erkannt hat, — mag sie eine wirkliche Sonnenfinsternis meinen, was nicht wahrscheinlich, da das καὶ ἐξέλιπεν ὁ ἥλιος sein müsste, oder aber nur eine allgemeine Erklärung sein sollen, — und diese Glosse ist mit verschiedenen Anknüpfungspartikeln in den Text eingefügt. Damit hängt dann weiter zusammen, dass die Verbindung mit dem folgenden ἐσχίσθη ebenfalls schwankt, die durch καὶ oder δὲ gemacht wird, oder aber das asyndetisch steht. Zunächst ist festzustellen, dass das καὶ fehlt im Arm¹ und in den Altlateinern a (intenebricatus est sol mit geänderter Satzverbindung) be obscuratus est sol, c tenebricavit sol, wie auch in beiden Ägyptern. Sie setzen beide eine futurische Participialkonstruktion und verbinden die Worte mit dem Folgenden so: ἐρημασιτικ δε ηχε πρη α—φω, Memph und ερε πρη ηαζωτη α—πωζ Sahide, d. h. occasuro autem sole scissum est (velum), also als die Sonne am Untergehen war, wurde der Vorhang zerrissen.² Auch in der Philx fehlt das καὶ noch, sie hat aber dann καὶ ἐσχίσθη so, dass ihre Konstruktion hapert, woneben das σκοτισθέντος τοῦ ἡλίου (ἡλιοθι τῷ κτα) noch durch εακ τῷ = ἐκλιπόντος τοῦ ἡλίου am Rande verdorben wird, was einer ganz jungen Textform angepasst ist.

Die Randbemerkung ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος ist nun in zwiefacher Weise eingefügt, abgesehen von der eben dargelegten Weise der Ägypter sich damit abzufinden. Denn 1. wird καὶ ἐσκοτ. ὁ ἥλ. καὶ ἐσχίσθη daraus gemacht in Altlat. fff²q Rehd so wie in Syrsin Syrcrt Pesch, der der arabische Tatian folgt, Äth ΑΔ al. auch Phil, denn die von Tischendorf notierte Interpolation steht nur in einer Handschrift. 2. wird ἐσκοτίσθη δὲ daraus gemacht, die Zerreißung des Vorhanges weggelassen und so geschrieben ἐσκοτίσθη δὲ ὁ ἥλιος καὶ

¹ Der Arm. drückt aus ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος καὶ (!) ἐσχίσθη, was der ägyptischen Interpretation nahe steht.

² Zur Konstruktion vgl. Genes. 15, 12 sahid ὑπηλῶν δε ὑπηρ ἐρημαζωτη ατρεκτασιε εωπε εχι αβραμ = tempore quo sol occasurus erat facta est ecstasis super Abram, wo LXX περὶ δὲ ἡλίου δυσμᾶς hat. Der Memph übersetzt hier syntactisch ebenso.

φωνήσας ὁ Ἰησοῦς μεγάλη φωνῇ εἶπεν πάτερ κτλ in D d, der sich hier wieder als recensiert zeigt.

Weiter wird daraus in der Philox τοῦ ἡλίου σκοτισθέντος, was nach hinten wie nach vorn angeschlossen werden kann, bis endlich SB O*L und elf Evangelistarien die Sonnenfinsternis mit τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος (B ἐκλείποντος) ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα hineinbringen, die dann am Rande der Philoxeniana mit **ܐܘܪܐ ܕܝܗܝܐ ܝܐ** nachgetragen ist, so dass man sieht, dass dies eine allen alten Handschriften fremde Lesart gewesen ist. Daher also die Sonnenfinsternis mit allen ihren astronomischen und chronologischen Consequenzen und Nöthen. Die Textkritik wirkt auch hier als Erlösung. Aber wer dankt es ihr?! Origenes citiert diese Lesart I, 414, 415 III, 56, 922, und dies neben der Autorität von B^s haben ihr Eingang verschafft bei Tisch und Westc. H., während Lachmann, Tregelles und Blass sie verwerfen und zwar mit Recht, wie die Textgeschichte lehrt, welche von Westc. H. ausführlich gegeben ist. Diese Bearbeiter konnten nach ihrer Wertung von B^s nicht anders als das ἡλίου ἐκλιπόντος aufnehmen, dem fast alle anderen Zeugen widersprechen.

Vs. 48. Und alle, welche sich dorthin gewagt hatten — wegen unserer Sünden. So Syrsin und Syrcrt völlig übereinstimmend, während Pesch mit dem griechischen Text geht. Damit ist der Text von g¹ zusammenzuhalten: percutientes pectora sua revertebantur + dicentes vae vobis [lies nobis] quae facta sunt hodie propter peccata nostra. adpropinquavit enim desolatio hierusalem, denn der erste Teil dieses Zusatzes deckt sich mit dem Alt-Syrischen **ܐܘܪܐ ܕܝܗܝܐ ܝܐ ܐܘܪܐ ܕܝܗܝܐ ܝܐ** = et dicentes vae nobis, quid factum est nobis, vae nobis propter peccata nostra. Der zweite Teil aber: adpropinquavit enim desolatio hierusalem, der in Syrsin und Syrcrt nicht erscheint, hat seine Spuren auch in Ephraems Commentar zum Diatessaron hinterlassen. Dort wird (Moesinger P. 246 = Arm P. 224) im Zusammenhange des Commentars citiert: **ܬܠܝܬܐ ܕܝܗܝܐ ܝܐ ܐܘܪܐ ܕܝܗܝܐ ܝܐ ܐܘܪܐ ܕܝܗܝܐ ܝܐ** = venerunt, ait (scil. textus sanctus) ecce judicia dirutionis Jerusalem. Das ait = **ܐܘܪܐ** = **ܐܘܪܐ** zeigt, dass wir ein directes Citat vor uns haben, und das kann nicht auf Daniel 9, 2, 26 gehen, wie Moesinger angibt, sondern eben nur auf unsern alten Text des Lukas. Es gehen g¹ und das Diatessaron zusammen, und dazu gesellt sich das Evgl. Petri § 7 ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν Οὐαὶ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν ἡγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ, während bei den Altsyrrern das zweite Glied schon fehlt. So Burkitt Evgl da Meph II, 304, der auch die Doctrina Addais 27 anführt. Ihren Text bezeugt mit **ܐܘܪܐ ܕܝܗܝܐ ܝܐ** Aphraates P. 271 in einer aus allerlei Citaten zusammengesetzten Stelle. Dieser Text ist älter als 170 p. Chr.

Nach Streichung dieser Worte ist der griechische Text, dem nun Pesch Philox etc. folgen, leer; ist man einmal darauf aufmerksam geworden, so fühlt man das Vage des Satzes: Alle die das sahen, schlugen sich die Brust und drehten um. Dies ὑπέστρεψον ist ein billiges Füllmittel¹, während im alten Texte, wo es fehlt, eine wohl abgewogene Schilderung vorliegt. Der fremde Soldatenhauptmann erkennt den Gerechten an, die Juden erkennen und bejammern ihr Unrecht, die Freunde Jesu' und die Frauen bleiben fern und sehen nicht bloss die Kreuzigung, sondern auch das klagende Brustschlagen der Juden, bis endlich einer der Freunde Jesu' — denn anders kann man den Joseph von Arimathia nicht betrachten — die Bestattung vorbereitet. In Erwägung dieser künstlerischen und steigernden Darstellung habe ich αἰδοῦμαι, das man für Aequivalent von συμπαραγενόμενοι hält, nicht so verstanden, sondern übersetzt: welche dort sich hingewagt, während die Freunde fern blieben. Das Wort bedeutet allerdings casu adesse, aber auch kühn auf etwas losgehen, stolz, keck sein. Vgl. Payne Sm. I, 4105.

Vs. 51. das Königreich Gottes, ist falsch, es steht in Syrsin und Syrert das Königreich der Himmel, erst Pesch bietet Gottes. Die Erscheinung liegt auch Mrk 15, 43 vor! Das scheint der Urquelle zu entstammen, da es der Sprachgebrauch des Matth ist. Mrk wie Luk haben laut Concordanz den Ausdruck nur hier, in unserm Matth fehlt aber die entsprechende Notiz. Der Ausdruck ist von allen andern Zeugen durch τ. βασ. τοῦ θεοῦ ersetzt!

Vs. 54 und der Sabbath war im Anbrechen ist sachliche Übersetzung von ὁσιν ἔσται, das griechischem ἐπέφωσεν genau entspricht. Gemeint ist der Freitag Abend kurz vor dem Beginne des Ruhetages. Ich entnehme dem jüdischen Kalender, dass der Sabbathanfang 1900 am 17. März Abends um 6 Uhr, am 24. Abends um 6 Uhr 15 Minuten, am 14. April (Charfreitag) Abends 6 Uhr 45 Minuten fiel. Danach hat man sich also die Zeit vorzustellen. Dem Matth P. 437 kurz Gesagten, dass ἐπιφώσκειν nicht vom Morgengrauen zu verstehen ist, sondern vom rechnerischen Anfange des Sabbaths am Abend, was ja der griechische Ausdruck nie bedeuten könnte, wenn er nicht Ersatz für einen bestimmten hebräisch-technischen Ausdruck wäre, füge ich hier als Beweis bei die Mischna Pes 1, 1 אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר d. h. bei dem ἐπιφώσκειν zum vierzehnten Nisan, (also bei seinem Anbruch), unter-

¹ D steht im Strome der jüngeren Textform und hat ὑπέστρεψαν, aber er occidentalisiert den Ausdruck, indem er Brust und Stirn schlagen lässt. Die Brust schlagen (ספד) ist orientalisch, die Stirn schlagen aber nicht, frontem percutere sagen Lateiner, Morgenländer sagen die Knie schlagen. Blass hätte hier nicht D folgen sollen.

sucht man, ob Gesäuertes da ist, beim Schein der Lampe. — Gemeint ist nach unserer Ausdrucksweise der Abend des dreizehnten nach Sonnenuntergang, da aber der Ausdruck zweideutig ist, so hängt die Gemara eine lange Erörterung daran, in der übereinstimmend mit der noch heute gültigen Praxis erwiesen wird, dass אור hier den Abend bezeichnet. In dieser Erörterung wird auch אור שמונים ואחד als der (abendliche) Anbruch des einundachtzigsten Tages, אור לשלישי als der des dritten Tages, יום הכפורים [של] אור als Anbruch des Versöhnungstages angeführt und im Beweise verwandt. Dabei fällt Fol. 3^a die Bemerkung, dass die Bezeichnung local verschieden war, an einem Orte nannte man diese Zeit לילי Nachts, an einem andern נגהי = ἐπιφώσκειν, נגהי ist aber dasselbe Wort, das hier in Syrsin zur Anwendung kommt. Ob mit dem „Lichte“ das Licht der aufgehenden Sterne oder das der angezündeten Lampe ursprünglich gemeint war, mag dahingestellt bleiben. Lightfoot hat den Ausdruck schon richtig erklärt, während Buxtorf im Wörterbuche nicht genügend unterrichtet. Jeder Jude verstand den Ausdruck sofort, für Griechen und Römer war er unbegreiflich. Der Sprachgebrauch selbst, dass נגה den Abend unmittelbar nach Sonnenuntergang bezeichnet, ist auch in der syrischen Kirche verbreitet, was Payne-Sm. belegt, נגה ist vespera prima, quae solis occasum proxime sequitur et רמשא antecedit. Die mit Sonnenuntergang beginnende Reihe der täglichen Gebete ist syrisch genannt 1, לנגה oder לרמשא = Gebet nach sechs Uhr, 2, לסותרא = Completorium, 3, דליליא = Mitternacht, 4, לנפרא = Morgengebet, 5, לתלת שעה = Früh um neun Uhr, 6, לפלגה = Mittag, wofür auch לש שעה = um die sechste Stunde gesagt wird, endlich 7, לתשע שעה = Gebet um drei Uhr Nachmittags.

Die Zeitrechnung des Evangeliums ist ganz genau: Ješu Tod um drei Uhr, seine Bestattung unmittelbar vor Anbruch des Sabbath, also um sechs Uhr, der Gang des Joseph zu Pilatus lag zwischen diesen Stunden, daher Pilatus Mark 15,44 verwundert ist, dass der Tod so schnell eingetreten war. Die Frauen ihrerseits kaufen vor Sabbathanbruch die Arome und ruhen den Sabbath nach dem Gesetze.

Der völlig jüdische Ausdruck des Lukas muss der Urquelle entstammen, in Matth 27,57, Mrk 15,42 ist das ἐφίας γενομένης sachlich richtige Erklärung für nicht im jüdischen Sprachgebrauche bewanderte, d. h. griechische Leser. Der Urquelle gehört auch das „Königreich der Himmel“ Vs 51 an.

Diese Bemerkung über den Sinn von ἐπιφώσκειν als rechnerischer Tagesanbruch nicht aber Morgengrauen, Sonnenaufgang, wirft Licht auf das Verhältnis der Synoptiker Matth 28,1 und in den Parallelen. Matth sagt: Am Samstag Abend, nachdem etwa um sechs ein halb Uhr die Sabbathruhe zu Ende war, als rechnerisch der Sonntag be-

gann, besuchten die Frauen das Grab — nicht also Sonntag früh um Sonnenaufgang. Er hat Nichts vom Kaufen der Arome, das Lukas vor Sabbathanbruch setzt! — Mrk 16,1 versteht das richtig, er lässt die Frauen kaufen, als „der Sabbath aus“ war, aber erst am Sonntag früh zum Grabe gehen. In der That öffnen sich am Sabbath auch die Läden wieder. Luk 24,1 setzt statt Samstag Abend nach unserer Rechnung den Sonntag früh beim Morgengrauen ein und Johannes 20,1 folgt ihm darin. Hieraus ergibt sich dann folgendes Verhältniss zwischen den Berichten der Evangelisten: Matthäus und Johannes erwähnen den Kauf der Arome nicht, den Markus und Lukas berichten, und der dem Besuche des Grabes einen besonderen Zweck gibt abgesehen von der natürlichen Theilnahme. Aber Matthäus verlegt den Besuch der beiden Marien am Grabe, wo sie die Auferstehung erfahren, auf den Abend des Sabbath, als der Sonntag rechnerisch begann, also nach unserer Bezeichnungsweise auf den Samstag Abend, so dass ihre Botschaft von der Auferstehung und dem Vorausgehen Ješu' nach Galiläa an die Apostel 28,9—10 am Spätabend unseres Samstags erfolgte.

Bei Johannes ist 20,1 der Besuch nach dem griechischen, übrigens ausser in Syrien überall anerkannten Texte auf den Frühmorgen des Sonntags verlegt, und eben dies erweist sich unter Berücksichtigung der Lesart der Syrsin und des oben über נגנ Mitgetheilten als eine unzutreffende Hellenisierung einer alten mit Matthäus übereinstimmenden Grundform. Die Griechen verstanden eben das ἐπιφώσκειν = נגנ = נור vom Morgengrauen, und danach richtet sich der Johannestext, wie er griechisch vorliegt. Aber statt des τῇ δὲ μετ' τῶν σαββάτων (vgl. Mrk P. 23) Μαριάμ . . . ἔρχεται πρῶτ' σκοτίας ἔτι οὐρῆς εἰς τὸ μνημεῖον bietet Syrsin כִּי כִּיבַּי חָאֵר בַּבַּיָּתָא בְּלֵיל דְּדִידָא = καὶ τῇ νυκτί ὅτε ἐπέφωσκε μία τοῦ σαββάτου σκοτίας ἔτι οὐρῆς ὀρθρου μεγάλου (oder βαθέως) ἦλθεν, und es zeigt sich, dass die genauere Angabe des Syrsin, die den Sinn hat: beim Anbruch der Nacht von Samstag auf Sonntag, berichtet und schlechthin Sonntag gesetzt ist, was dann auf den frühen Morgen führte. Das kritisch anfechtbare in dem Satz ist πρῶτ' σκοτίας ἔτι οὐρῆς, das in Syrsin dann als nachgetragen angesehen werden muss. Hingegen das καὶ τῇ νυκτί ist Urtext, und dieser ist im Griechischen und danach in Pesch gestrichen und durch das schlichte μία τῶν σαββάτων ersetzt, wo schon τὰ σάββατα die späte Hand verräth. Demnach wäre Johannes in seiner aus den Spuren in Syrsin zu erkennenden Urform mit Matthäus völlig in Übereinstimmung sowohl betreffs der Nichterwähnung des Aromenkaufs als betreffs der Zeitbestimmung für den Besuch der Frauen am Grabe. Wie steht es nun zwischen beiden betreffs der Erscheinungen in Jerusalem und in Galiläa?

Nach Matthäus erschien er in Jerusalem nur einmal, und zwar den Frauen, die Jünger giengen dem durch die Frauen vermittelten Befehle entsprechend sofort nach Galiläa, wo sie auf dem Berge Jeſu' Erscheinung sahen und seinen letzten Befehl die ganze Welt zu bekehren empfiengen, — wo aber in den Texten des Eusebius das Taufgebot noch nicht vorhanden ist. Diese Erscheinung setzt eine ganz andere Vorstellung von Jeſu' Auferstehung voraus als die, welche sich in der Himmelfahrt vollendet. Sie ist noch nicht so materialisiert, das Leben und Verkehren der Gestorbenen mit den Lebenden aber ist mit den jüdischen Vorstellungen der Zeit nicht im Geringsten im Widerspruche, sondern in voller Übereinstimmung mit denselben. Belege sind Matth P. 329 vgl. 427 gegeben und können aus Talmud und Midrasch vermehrt werden¹.

Dagegen hat Johannes in Jerusalem, wo er die Jünger bleiben lässt nach der ersten Erscheinung, welche die Maria erblickt, noch zwei an zwei sich folgenden Sonntagen, und von diesen getrennt eine in Galiläa. Diese Frage gehört aber in die Erwägung über den doppelten Schluss des Johannes oder näher über die Frage, ob im echten Johannes 20,18 sofort Joh 21,1 anzuschliessen und 20,19—31 als das Secundäre anzusehen ist oder umgekehrt 21,1 das Secundäre ist. Die Erwägung ist aber hier vorzubehalten.

Gibt sich hier eine nähere Verwandtschaft zwischen Matthäus und Johannes kund, auf die wir durch den Aromenankauf aufmerksam geworden sind, so lehrt derselbe Umstand nun auch eine nähere Beziehung zwischen Mark und Lukas. Beide haben den Aromenkauf, der den Gang zum Grabe praktisch begründet, beide auch den Besuch der Grabstätte am Sonntag früh statt am Samstag Abend, Mrc 16,2 Luk 24,1, eine Zeitbestimmung, welche in die jüngere Form des Johannes eingearbeitet ist, die aber Syrsin dort noch nicht in reiner Durchführung zeigt. Aber Mark 16,1 lässt die Arome kaufen „als der Sabbath vorbei war“, d. h. am Samstag Abend, während Lukas 23,56 den Kauf vor den Sabbathsanfang, d. h. auf den Freitag Abend vorlegt und die Frauen dann am Sabbath ruhen lässt. Neben der nähern Verwandtschaft zwischen beiden steht aber sofort die Differenz, dass Mark 16,7 in Jerusalem überhaupt gar keine Jeſu-erscheinung kennt, sondern die Weisung durch den Engel erzählt, welcher die Frauen beauftragt die Jünger nach Galiläa zu verweisen, während Lukas von Galiläa nichts sagt und keine Erscheinung am Grabe kennt Luk 24,23—24, sondern nur die dem Kleophas und seinen Genossen auf dem Wege nach Emmaus zu Teil gewordene. Ihr folgt die zweite bei den versammelten elf

¹ Z. B. Tanch Haazinu Anf.

Jüngern in Jerusalem 24, 36. Ja sogar der Befehl nach Galiläa zu gehen wird durch Luk 24, 49 direct ausgeschlossen, dessen Bericht von der Erhebung in den Himmel, der in Bethanien lokalisiert ist für die jüdischen Anschauungen, denen Matthäus Ausdruck verleiht, ganz überflüssig ist. So liegt zwischen Matthäus und Lukas nicht nur die Differenz des Schauplatzes von Jesu' Wirken nach der Auferstehung, Galiläa oder Judäa, sondern auch die, dass Lukas nach dem letzten Verbleib von Jesu' auferstandenem Leibe fragt, Matthäus aber nicht. Ihm ist das Auferstehen (ἐγείρεσθαι) der Toten 27, 52 ein geläufiger Gedanke, wohin die Auferstendenen später kommen, fragt er nicht, und so liegt es nahe zu denken, dass er auch über das weitere Schicksal des von den Toten erweckten Jesu' keinen Bericht zu geben nötig fand, von dem er dasselbe ἐγείρεσθαι gebraucht 27, 63, 64; 28, 6, 7; 26, 32; 17, 9, 23; 16, 21, das in den drei zuletzt genannten Stellen textkritisch teilweise durch ἀναστῆναι beseitigt ist, das der echte Matthäus gar nicht anwendet. Es findet sich Matth 20, 19, einer Stelle die wegen τοῖς ἔθνεσι überarbeitet ist (vgl. Matth P. 288), und wo ebendarum ein dem Matthäus fremdartiger Gebrauch von ἀνίστασθαι sich einstellen kann, das bei Mark 9, 31; 10, 34 Luk 18, 33 Joh 11, 24 gelesen wird. Ich habe früher darauf hingewiesen, dass in jüdischer Litteratur קם = ἀναστῆναι für die Auferstehung der Toten ganz ungebräuchlich ist, wo תחית המתים gesagt wird, woraus sich ergibt, dass ein ursprünglich von einem Juden aramäisch abgefasstes Evangelium ἀνίστασθαι nicht gehabt haben wird, sondern ἐγείρεσθαι nach חיה lebendig machen, das ja thatsächlich in allen Evangelien viel gebräuchlicher ist als ἀνίστασθαι.

Vs. 52—54. Leider lässt sich die Lücke in Syrsin nicht mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit füllen, aber man sieht, dass sie mehr enthielt als Pesch und Syrcrt bieten. Es fehlen zwölf Zeilen und der hier zu ignorierende Anfang der dreizehnten, welche sicher **ܕܐܡ ܟܡܝ ܟܕܒܬܐ** = καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν war. Für diese zwölf Zeilen hat Pesch 101 Buchstaben, Syrcrt 115, d. h. wenn man nach Pesch zu füllen versucht, kommen auf die Zeile 8⁵/₁₂, nach Syrcrt aber 9⁷/₁₂ Buchstaben auf die Zeile. Das aber ist zu wenig. Also enthielt Syrsin mehr als sie, aber was? Versucht man den Zusatz von D in Vs. 53 einzupassen, der so lautet: καὶ [τε]θέντος αὐτοῦ ἐπέθηκε τῷ μνημείῳ λίθον, ὃν μόγεις εἶκοσι ἐκύλιον, der syrisch reconstituiert etwa 35 Buchstaben ergibt, so erhält man 101 + 35 = 136 oder 115 + 35 = 150 Buchstaben auf zwölf Zeilen, und das giebt ein mögliches Verhältnis. Nichts desto weniger ist dieser Zusatz für einen Syrer nicht wahrscheinlich, nicht nur ist der legendarische Charakter, dass Joseph allein einen Stein wälzt, den zwanzig Männer nicht drehen können, zu grotesk um ursprünglich zu sein, sondern

auch das Antiquarische der Sache, das einem Palästinenser klar war, hier falsch und daher unecht. Zwanzig Männer finden an einem Grabhöhlenverschlussstein gar nicht Platz zum Anfassen. Blass hat es trotzdem in den Text genommen. Es ist für D charakteristisch. Ich muss dazu auf das Matth P. 435 Gesagte zurückgreifen und es berichtigen, da ich dort die Natur des Rollsteins (גולל) und die des Dopheq noch nicht richtig aufgefasst habe, welchen ich nach Levy nhbr. Wb. für einen schräg gegen die Thür gelegten Stein erachtete, der die Thür andrückt. In Wahrheit ist die Sache so: Die hebräischen Grabeingänge hatten keine Thür, die in Zapfen hieng und drehbar war. Die Verschlussart war, dass man vor den Eingang einen Rollstein schob, den man Golal nannte, mit Hilfe eines Dopheq (דופק Stösser) genannten zweiten (kleinern) Steines, der wie ein Hebebaum zum Fortrollen diente, und den manschliesslich an der Seite unterschob, um den runden mühlsteingleichen Golal zu fixieren, wie wir Fässer durch seitliche Unterstützung mit einem Keile festlegen. Dieser Dopheq konnte übrigens auch noch durch einen zweiten Stützkeil fester gemacht werden, und darum redet Ohal. II, 4 von דופק דופקן d. h. dem Stösser der Stösser. Übrigens war hinter dem verschliessenden Golal gar nicht noch eine wirkliche Thür vorhanden, er allein sollte zum Verschlusse genügen. Nicht Jedermann konnte aber einen schönen grossen Rollstein, der wie ein grosser Mühlstein aussah und noch heute in den Königsgräbern so aussieht, für sein Grab bezahlen, und daher genügte auch ein Brett (יקרה) zum Verschlusse oder ein Haufen von kleinen Steinen (גל של צורות שעשאו גולל Tosephtha ed. Zuckermandel P. 613, L. 2). den man vor der Thür der Grabkammer aufhäufte.

¹ Ohal. 75a (XV. 8) יקרה שעשאו גולל לקבר d. h. Wenn man einen Balken, resp. ein breites Brett zum Golal eines Grabes verwendet. Es handelt sich darum, wie lang das an diesem Brette durch die Grabstätte verunreinigte Stück ist. Das aber liegt für uns zu weit vom Wege und hat hier kein Interesse, obwohl das Bestattungswesen an sich eine Darstellung verdiente. Die älteren Erklärer, denen die Anschauung fehlte, gehen in die Irre so weit, dass sie schliesslich den Golal für den Sargdeckel und den Dopheq für den Griff am Sarge ausgeben. Vgl. Tosephot (Iom Tob) Ketubot 4^b unten, und Kohut im Aruch. Speciell Maimonides ist durch die islamische Begräbnisweise in seiner Deutung beeinflusst, welche das darih = ضريح, eine Grube im Grabe, und das lahd = لحد, eine Höhlung an der Seite des Grabes kennt, in die der Körper gelegt wird, und die dann gedeckt wird. Auf Grund dieser Anschauung deutet Maim. Golal als Deckel, der über eine Unterlage von Steinen gelegt wird, und Dopheq Dopheqim von den zu beiden Seiten im Grabe selbst hergerichteten besondern Lagern, den Wänden des Darih, über die der Golal gelegt wird. Er hat nicht eine Höhle mit einem Schiebegrab (Kok) sondern ein abendländisches und islamisches wirkliches Grab vor Augen.

Alles dies wird völlig klar, wenn man in den Königsgräbern bei Jerusalem den noch heute erhalten Golal in seiner Lage betrachtet und damit die Verschlussweise geringerer Gräber vergleicht. Da aber diese Einrichtungen nach blossen Beschreibungen nicht genügend verstanden werden, so lege ich lieber Abbildungen vor, welche die Leser in Stand setzen die Grabeinrichtungen, welche die ursprünglichen Berichte in Palästina selbstverständlich als bekannt voraussetzen, sich vorstellig zu machen.

Es handelt sich dabei um die Einrichtung prächtiger Gräber reicher Leute, denn Ješu' wird nach Jes 53, 9 mit den Reichen bestattet, — nicht begraben, — und Josef von Arimathia war reich Matth 27, 57 und wohl situiert, εὐσχήμων Mrk 15, 43. Angesehene Männer liessen sich von Alters her (Jes 22, 16) stattliche Familiengrabmäler machen, von denen noch heute im Thale Josafat Ruinen erhalten sind. Unter diesen ist für uns die sogenannte Jacobshöhle besonders beachtenswert wegen ihrer Ähnlichkeit mit den bald zu besprechenden Königsgräbern. Die Grabanlage hat in beiden eine Vorhalle mit zwei aus dem Felsen herausgearbeiteten Eckpfeilern und zwei Säulen, welche in [der Jacobshöhle von dorischen Kapitälern gekrönt sind, auf denen der Abacus, Architrav, Fries und Karnies ruht. In den Königsgräbern waren die Kapitäle korinthisch, wie meine zweite Abbildung rechts auf dem Boden der Vorhalle ausweist, wo eines erhalten ist. Durch diese Säulenstellung wurden beide Vorhallen dreiteilig. Aus der Vorhalle führt in beiden ein kurzer Gang zu einer Kammer, die selbst auch nur eine Vorkammer ist, von der sich die eigentlichen Grabkammern mit Troggräbern und Schiebegräbern¹ (hebr. kokin genannt) abzweigen, zu denen man durch kleine ursprünglich mit Thüren versehene Gänge gelangte. Diese Thüren, zuweilen Flügelthüren, hiengen in Zapfen und über die Art, wie sie eingehängt sind, hat man sich viele Gedanken gemacht, die Frage aber noch nicht definitiv gelöst.² Die Jacobshöhle hat über dem Karnies eine hebräische Inschrift, die nach der gewöhnlichen Lesung die Anlage als das Grabmal der Familie Hazir bezeichnet³, und die man dem ersten christlichen Jahrhundert zuzuteilen geneigt ist. Ich erwähne dieses Grabmal, weil es zeigt, wie grossartig in der Zeit Ješu' auch die Anlagen der Privatleute waren, die in ihrer Grundidee mit der Anlage der Königsgräber völlig übereinstimmen.

¹ Über die Schiebegräber hat Tobler gehandelt in Golgatha P. 217, über den Rollstein und die Inschrift in Merx Archiv II 131, 136.

² Tobler Topographie von Jerusalem II. P. 291.

³ Ich habe diese Lesung schon 1867 als zweifelhaft bezeichnet und nicht בני חזיר sondern בני יוחנן zu lesen vorgeschlagen. Ich bin bis heute nicht von der Richtigkeit der gewöhnlichen Lesung überzeugt. Merx Archiv I. P. 360.



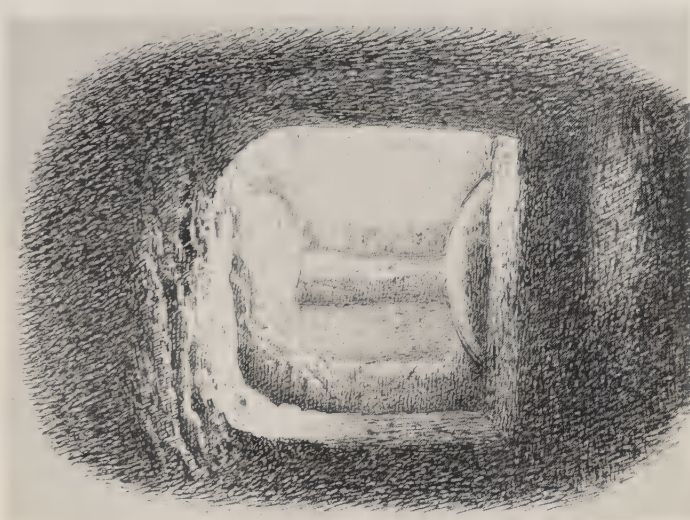
I. Ein gewöhnliches Grab, zu P. 513



II. Die Vorhalle der Königsgräber, zu P. 514



III. Der Rollstein von aussen, zu P. 515



IV. Der Rollstein von innen, zu P. 515

Diese wahrhaft königlichen Gräber waren auch mit einem Rollsteine verschlossen, der bis heute in ursprünglicher Lage erhalten ist, aber dieser Verschluss ist kein Privilegium der adiabenenischen Fürstengruft sondern auch andre liessen sich Rollsteine machen, wie die talmudischen Notizen beweisen, obwohl die Erhaltung ausserordentlich selten ist. Denn bis jetzt ist ausser dem in den Königsgräbern nur noch ein Rollsteinverschluss am sogenannten Herodesgrabe am Mammillateiche bekannt.

Durch die Güte des Herrn Theodor Schneller, des jetzigen Direktors des deutschen syrischen Waisenhauses in Jerusalem, dem ich auch die letztere Mitteilung verdanke, bin ich in der Lage die jerusalemischen Grabeinrichtungen durch Bilder zu verdeutlichen. Er hat mir meisterhafte Aufnahmen, die unter den schwierigsten Verhältnissen in der Vorhalle und sogar von innen heraus gegen das Licht gemacht werden mussten, im Waisenhause herstellen lassen. Diese zwei Innenbilder bedurften aber noch einer Interpretation um ganz verständlich zu werden. Mein Freund, der Maler Guido Schmidt, hat sie ihnen mit richtigem Verständnisse gegeben, und ich habe diese Innenbilder nach seinen Federzeichnungen photographisch reproduziert.

Ich gebe zuerst die Aufnahme eines geringen Grabes aus der Nachbarschaft des Waisenhauses. Man sieht den viereckigen Eingang in die Höhle, der von einem Falze rechts, links und oben umfasst wird, in welchen der abgearbeitete Rand des viereckigen Steines, der links unten am Zugange liegt, genau hinein passt. Das vorstehende Stück des Verschlusssteines passt genau in die Thüröffnung, die dann wie mit einem Propfen, der einen überstehenden Rand hat, zugestopft ist. Die auf dem Bilde nach aussen gekehrte Seite des Verschlusssteines, wurde beim Schliessen nach innen gekehrt, die auf dem Boden stehende Seite kam auch beim Verschluss nach unten, so dass die linke Seite des Steines auf die rechte Seite der Thür kam und die rechte Steinseite auf die linke Thürseite. Man muss ihn sich beim Verschlusse umgeklappt denken.

Auf dem Anstaltslande des Waisenhauses ist kürzlich ein noch unberührtes Grab dieser Art, das von einer Masse von Erde und Steinen bedeckt war, — also ein richtiges Abgrundsgrab, קבר תהום, nach alter Bezeichnung Matth P. 328, — gefunden worden. Es zeigte sich dabei, dass die Fugen zwischen der Felswand und dem Verschlussstein mit flachen Steinen ausgefüllt und mit Erdmörtel verstrichen waren. Das Grab hat mehrere Kammern, die mit Steinplatten verschlossen und ebenfalls mit Erdmörtel verstrichen waren. Von den acht Knochenkästchen (0,60 m lang, 0,25 m breit), die sich hier fanden, hatten drei flach eingeritzte Inschriften, hebräisch und

griechisch, deren Schrift etwa dem ersten Jahrhundert angehört. Ein Grab wie dieses, mit dem schwer herauszunehmenden Verschlussstein, den man nicht wälzen kann, passt für die Schilderung der Evangelien sehr wenig, ganz besonders nicht zu Johannes 20, 1, wo Maria Magdalene in das Grabmal hineingeht und den Stein abgewälzt findet, und wo Syrsin das Wort Grabstätte (קבר) in Vs. 8 und 11 mit Grab (קבר) wechseln lässt, was in den griechischen Texten nicht geschieht. Die ganze Erzählung wird topographisch klar, wenn man Grabstätte, als Bezeichnung der ganzen Anlage, vom Grabe, der einzelnen Kammer, die mit einem Rollsteine verschlossen war, genau unterscheidet. Dann aber hat man eine Vorhalle, einen Gang aus dieser, einen Rollstein und eine dahinter liegende Kammer vorauszusetzen, wie es die Königsgräber und ausgenommen den Rollstein auch die Jacobshöhle zeigt.

Die Königsgräber sind schon von Ed. Pococke dem Vater † 1691 als das Grabmal der Königin Helena, der Gattin des Monobazes von Adiabene erkannt, die 42 n. Chr. nach Jerusalem kam. De Saulcy brachte von dort einen schön gearbeiteten Sarkophag in das Louvre, der in aramäischer Schrift die Inschrift mit dem Namen einer Prinzessin trägt, welche wohl einer der Frauen galt, die mit Helena gekommen waren. Helena muss um 63 n. Chr. gestorben sein¹, ihr Mnemeion ist also zwischen 42 und 63 gebaut, und somit stehen wir der Zeit, in der Josef von Arimathia sein Grabmal errichtete, ganz nahe. Es war mit drei Stelen (Pyramiden) verziert, wird in der Zeit des Titus von Josephus öfters erwähnt und von Pausanias seiner Schönheit wegen gerühmt. Abbildung 2 zeigt die Vorhalle (12,35 m lang, 4,50 m tief) in ihrem jetzigen Zustande. Sie war ursprünglich durch zwei korinthische Säulen, deren Stellen man noch erkennt, in drei Abschnitte geteilt, und auf drei Stufen vom Boden des Hofes aus zu ersteigen. Die Seiten hatten keine Eckpfeiler.

Aus dieser Vorhalle führt an der linken Seite vom Beschauer aus in den Felsen hinein ein Gang mit drei Stufen abwärts zum Eingange der Vorkammer (etwa 6,0 m im Quadrat), von der aus man in die eigentlichen Grabkammern eintritt. Es sind vier an der Zahl, zwei nach Süden, eine nach Westen, eine nach Norden, in denen Bänke und Schiebegräber angebracht sind.

Uns interessiert der Eingang in die Vorkammer, die keine Thürflügel gehabt hat, da keine Zapfenlöcher sichtbar sind, sondern nur durch den Rollstein geschlossen wurde, wie es Abbildung 3 deutlich macht.

¹ Helena kam im Jahre der Hungersnot 42 n. Chr. nach Jerusalem. Sie überlebte Izates um ein wenig, bis in die Regierungszeit ihres ältesten Sohnes Monobazes hinein, der im Jahre 63 n. Chr. König war. Tacit Annal. 15, 1. Joseph Arch. 20, 4, 3; 2, 1.

Links von dem Eingange sieht man den Rollstein, aus dessen Rande oben ein Stück ausgebrochen ist, in seiner Rinne liegen. Er hat 1,10 m Durchmesser und 0,40 m Dicke und deckt vorgerollt die Eingangsöffnung vollkommen, welche 0,86 m Höhe und 0,77 m Breite hat. Diese Masse zeigen, dass man nur kriechend in die Vorkammer gelangen und nur gebückt hineinschauen konnte. Daher παραχύφας Luk 24, 12, Joh 20, 5.

Der Stein ist schwer drehbar, „wir suchten zur Erreichung besserer Anschaulichkeit den Rollstein ein wenig zu verrücken, er ist aber so gross und schwer, dass sich das als unmöglich erwies“ (Th. Schneller). Man muss ihn von hinten (links) mit Hebeln vorstossen, (daher der Dofeq, der Stösser), und darum hinter ihn gehen können. Dem dient der kleine Gang, dessen Anfang man im Felsen links sieht, wo er ganz dunkel erscheint, und der dann rechts umbiegt und hinter den Stein führt. Dieser Stein ist ursprünglich von oben herabgelassen, man sieht über ihn links im Felsen über der Ausschachtung, welche für ihn gemacht ist, die Schnitte und Falze, die den Deckstein trugen, der die Ausschachtung von oben schloss. Sie war also durch eine Platte gedeckt und nur durch den kleinen Seitengang zugänglich, der vermutlich auch mit einer Platte verschlossen wurde. Die Frage der Frauen: Wer wälzt uns den Stein von der Thür Mrk 16, 3 ist hiermit kommentiert, sie traten resp. krochen in die Vorkammer, wo sie zur Rechten den Jüngling sahen, während Matth 28, 2 der Engel in der Vorhalle auf dem zurückgedrehten Rollsteine sitzt, aus der die Frauen Vs. 8 eilig heraustreten und Ješu ausserhalb, also im Garten Vs. 9 erblicken. Auch Johannes 20, 1—17 wird völlig klar, wenn man weiss, dass sich alles in der Vorhalle zuträgt, aus der Johannes nicht in die eigentliche Grabkammer eintritt Vs. 5, während Petrus das thut Vs. 6, und dann Maria Magdalene in der Vorhalle stehend sich umwendet und in den Garten schauend Ješu' erblickt. Vs. 15.

Zur Verdeutlichung der Führung des Steines in seiner Rinne dient Abbildung 4. Man sieht aus der Vorkammer heraus nach aussen und hat darum den Stein rechts von sich liegen, und die Rinne, in der er läuft, geht links bis in den Felsen weiter, wo die Rundung beim Verschlusse über die Eingangslinie hinausragen muss. Man bemerkt am Boden des Eingangs keine Öffnung für die Zapfen einer Thür, der Stein allein schloss den Zugang.

Für das Grab eines Privatmannes ist eine so grossartige Anlage, die obendrein noch in einem aus dem felsigen Boden ausgeschachteten Viereck von 28,0 m Länge, 25,3 m Breite und 9,0 m Tiefe liegt, dessen eine Wand zur Fassade der Vorhalle ausgearbeitet ist, und auf dessen Boden eine Treppe von 25 Stufen führt, natürlich nicht möglich, aber wie stattlich auch solche ihre Familien-

grabstätten machten, das lehrt die Jacobshöhle, die aus diesem Grunde herbeigezogen ist. In den Evangelien hat man sich um klare Lokalanschauung zu erlangen das Mnema des Josef nach diesen Analogien zu denken, und dann die Vorhalle und die eigentliche Grabkammer streng von einander zu halten.¹

Unter derselben Bedingung wird die Erzählung aus Tosephtha P. 600 L. 16 verständlich: In Beth Dagon in Juda starb Jemand am Passa-vorabend. Man begrub ihn, aber damit sich die Männer nicht an der Grabstätte verunreinigten so, dass die Weiber² hineingingen (in den Raum der Vorhalle, deren Betreten verunreinigte) und ein Seil an den Golal banden. Dann zogen die Männer an dem Seile ausserhalb des verunreinigenden Raumes den Golal von der Thüröffnung fort, die Weiber traten in die Höhle ein und bestatteten den Leichnam, worauf die Männer das Passa am Abend hielten. Bei einem Grabe wie es Abbildung 1 zeigt, ist das Alles nicht möglich. Lehrreich ist diese Geschichte nicht nur für unsere Erzählung von dem Frühbesuch der Frauen bei Jesu' Grabstätte, sondern auch für Joh 18, 28, wo die Juden das Praetorium wegen des Passa nicht betreten wollen, das sie also noch nicht gegessen hatten.

XXIV 1–13. Die Zeitbestimmung τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὀρθροῦ βαθέως, sachlich gleich dem: „Am Sonntag aber, am frühen Morgen“ beruht auf ungenauer Hellenisierung des τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτου von Matth 28, 1. Markus zerlegt das, und lässt διαγενομένου τοῦ σαββάτου, d. h. am Samstag Abend, die Arome kaufen und dann πρὶ τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων d. h. am Sonntag Morgen die Frauen zum Grabe gehen, ja er versäumt nicht ἀνατείλοντος τοῦ ἡλίου hinzuzusetzen. So ruht Lukas auf Matthäus, Markus aber teilt die Missdeutung des ἐπιφώσκειν. Auch im Folgenden ist Lukas auf Matthäus aufgebaut und erwähnt zwei Engel statt des einen, andere Frauen neben den Matth 27, 56 genannten, die Vs. 10 nachträglich genannt werden, substantiell aber sind beide Erzählungen identisch. Nur ist in den Matth der Zug eingeführt, dass die Wächter, die er allein hat, durch das Erdbeben erschreckt werden, und die Frauen Zeugen des Abwälzens des Steines sind, den sie in den andern Darstellungen

¹ Die ältere Litteratur über die Königsgräber bietet Titus Tobler Topographie von Jerusalem II, P. 290, dann sein Aufsatz M. J. de Saulcy vor dem Forum der Wahrheit und Wissenschaft in Merx, Archiv für die wissenschaftl. der AT. II, P. 131, und selbstverständlich Ed. Robinson in seinen beiden Werken, wozu neuerdings kommt: Schick The tombs of the Kings, Palestine Exploration Found Quart. Stat. 1897 P. 182 und Pfennigsdorf in Ztschft. d. deutschen Pal. Vereins XXVII, P. 173.

² In der Tosephtha steht falsch הנשים ונכנסו האנשים statt הנשים, was nicht nur der Zusammenhang fordert, sondern das auch bei Raschi Ohaloth 55^a unten, der die Geschichte citiert, wirklich gelesen wird.

abgewälzt fanden, so dass sie hineingingen in die Höhle Luk 24, 3, Mrk 16, 5, Joh 20, 1 ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον. Übrigens nennt Matth das Grab vorwiegend τάφος also קבר, die übrigen haben das niemals, sondern μνημα oder μνημεῖον, wofür בית קבורה gesetzt ist, das ich durch Grabstätte ausdrücke. In Matth ist μνημεῖον 27, 60; 28, 8 (sonst 8, 28; 27, 52) aufgenommen, wo es Syrsin haarscharf übersetzt. Vgl. 23, 29!

Unter den syrischen Textzeugen sind Syrsin und Syrcrt nahezu identisch, Pesch aber den Griechen angeeignet. Zwischen jenen ist sachlich nur Vs. 4 eine Feilung bemerkbar, denn Syrsin sagt: es erschienen zwei Menschen = ܡܢܬܐ ܕܝܬܐ ܐܡܝܬܐ, — wie ich hätte übersetzen sollen, wo ich: „Es erschienen ihnen zwei Männer“ geschrieben habe, — Syrcrt wandelt aber das ܐܡܝܬܐ = es erschienen in ܐܡܝܬܐ = sie erblickten. Also drückte Syrsin ὡφθησαν, Syrcrt εἶδον aus, bis Pesch mit ܡܢܬܐ ܕܝܬܐ ܐܡܝܬܐ = ἰδοὺ δύο ἄνδρες völlig graecisiert. Erst Vs. 5 wird für „Menschen“ dann eingesetzt: „sprechen zu ihnen diese Männer“, wo wieder Syrsin und Syrcrt gegen Pesch zusammengehen. In ihnen haben wir also den altsyrischen Text, der für sich allein steht. — Ihm fehlt Vs. 1 ἀρώματα mit D Altlat Sahid, das wie eine Glosse nachhinkt, aber er hat an seiner Stelle ܐܡܝܬܐ ܕܝܬܐ ܐܡܝܬܐ ܕܝܬܐ ܐܡܝܬܐ = καὶ ἡλθον μετ' αὐτῶν ἄλλαι γυναῖκες dessen Spur auch in Syrcrt Pesch sichtbar, und das in AD als καί τινες σὺν αὐταῖς auftritt, welches von Hrs und Philox. aufgenommen ist, von J. Weiss aber ohne weiteres gestrichen wird. Auch der Arm hat es in der Form ܐܡܝܬܐ ܕܝܬܐ ܐܡܝܬܐ ܕܝܬܐ ܐܡܝܬܐ = etiam aliae mulieres cum eis. Aber er hat nicht das von Blass nach Dc in den Text aufgenommen ἐλογίζοντο δὲ ἐν ἑαυταῖς τίς ἄρα ἀποκυλίσει τὸν λίθον, das mit Mrk 16, 3 zusammengeht. Diese Erscheinungen deuten auf eine Überarbeitung und gehören in die Reihe der oben zu 22, 43 besprochenen Fälle, welche ein eigenes Textproblem bilden, auf das uns Vs. 12 zurückführen wird.

Vs. 7 überliefert wird in die Hände der sündigen Menschen. Mit demselben Rechte kann auch in die Hände sündiger Menschen übersetzt werden, also εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν, aber der Ausdruck ist in jedem Falle höchst auffallend und aus dem sonstigen Vorstellungskreise 18, 32 heraustretend. Die Lesart ist schwankend, bloss εἰς χεῖρας ἀνθρώπων lesen Ddbeff² r* Rehd, und so steht 9, 44 allgemein, — bloss εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν bieten 36. 127*. 254. p^{parh} tol sl^{cod} lateinisch TX¹ — ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν findet sich in Syrsin Syrcrt Pesch Hrs Philox Memph Sah Arm Ath, von Lateinern bei Hieron. fcq und bei sBAΔ. In a endlich

¹ Wordsworth-White P. XXVII. T ist in Cambridge Trinity Coll. B. 10, 4. — X Cambridge Universitätsbibl. Kk I 24, eine irische Hdschrift des achten (?) Jahrhunderts.

fehlt beides, er hat nur: quoniam filium hominis oportet tradi et tertia die resurgere, was dem Texte des Marcion $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\tau\ \tau\acute{o}\rho\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\nu\ \tau.\ \alpha\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\theta\eta\gamma\alpha\iota$ ähnlich. Über $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\eta\gamma\alpha\iota$ und $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\rho\theta\eta\gamma\alpha\iota$ Δ 33 vgl. P. 510.

Der Sinn der drei Lesarten ist verschieden, $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{\omega}\nu$, das ist der מַשְׁחֵר , kann nach Galat 2, 15 bedeuten in die Hände der Heiden, aber es muss nicht Heiden bedeuten, es können auch jüdische Sünder damit bezeichnet sein. Dagegen $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{\omega}\nu$ kann nicht Heiden bedeuten, sondern nur Sünder, da jenes im Hebräischen idiomatisch ist, dies aber nicht. Diese Sünder können auch die Hohenpriester sein. Bei dem $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ fühlt man durch, dass der Gegensatz ist der Gottessohn, der den Menschen ausgeliefert wird. So liegt hinter den drei Textformen eine dreifache mögliche Theorie. Ješu' ausgeliefert den sündigen Menschen, den Hohenpriestern, die ihn verurteilten, — ausgeliefert den Heiden — ausgeliefert als Göttlicher den Menschen als solchen. Wir haben Matth P. 288 gelernt, dass die Auffassung über Ješu' Richter schwankte, er wurde $\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\sigma\iota = \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota\varsigma$, jüdisch idiomatisch, übergeben, wie Mrk 14, 41 gesagt wird, wo aber ebensogut die jüdischen Frevler verstanden werden können, und 10, 33, wo dann $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$ und $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ schwankt vgl. P. 127, oder $\tau\acute{\omicron}\ \lambda\alpha\tilde{\omega}$, aber nicht dem zu rettenden $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ sondern den $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota\varsigma$ in demselben. Daneben steht die Hingabe an die Menschen im Allgemeinen, $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$, und auch diese Form steht Matth 17, 22. Das ist eine theologische Ausdrucksweise, Ješu' ist für alle Menschen Erlöser, und das hat auch Luk 9, 44 im Widerspruche mit sich selbst 18, 32, ganz ebenso wie Matth der 17, 22 $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$, aber 26, 45 $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{\omega}\nu$ hat und sonst in Bezug auf $\acute{\omicron}\chi\lambda\omicron\upsilon$ und $\lambda\alpha\tilde{\omega}$ schwankt Matth P. 405. Die evangelischen Texte selbst schwanken also betreffs des $\acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$ oder $\lambda\alpha\tilde{\omega}$, $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\iota\varsigma$ oder $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota\varsigma$.

Nun dürfte die Schwierigkeit der kritischen Entscheidung zum Bewusstsein der Leser kommen, zumal obendrein eines der beiden Wörter als alternative Lesart angesehen werden kann: $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omega\nu$
 $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$, welche dann verbunden sind. Die richtige Lesart, d. h. das was Lukas selbst geschrieben hat, lässt sich hier nicht mit Zählen der einzelnen Handschriften bestimmen, wohl aber wenn man die kirchlichen Provinzen fragt. Syrer, Ägypter und Griechen stehen fest zusammen gegen die Lateiner mit D, welchen auch der arabische Tatian widerspricht. Denn dieser hat mit بايدى الخطاة ausgedrückt $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{\omega}\nu$ und sich somit diesmal von Pesch entfernt, dagegen den Minuskeln 36. 127 etc. angeschlossen. Da nun das einfache $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ der Altlateiner eine theologische Reflexion im Hintergrunde hat, so wird die Lesart der Orientalen und Griechen die

alte sein. Da ἁμαρτωλῶν nicht notwendig auf Heiden gehen muss 19, 7, so ist es sachlich von ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν nicht verschieden, präziser aber ist das letztere. Ich würde dies edieren, da die Lateiner selbst uneins sind und cqa gegen die übrigen stehen.

nach dreien Tagen ist aus ܡܬܝܬܝܢ ܕܠܝܬܝܢ Syrsin Syrcrt Pesch übersetzt weil der Plural ܡܬܝܬܝܢ steht. Philox ändert ܡܬܝܬܝܢ = am dritten Tage, Hrs ܡܬܝܬܝܢ ܕܠܝܬܝܢ sucht dem Dative ܬܗ ܬܪܝܬܗ ܗܡܝܪܐ Ausdruck zu verleihen. Genau würde ܬܪܝܬܗ ܗܡܝܪܐ entsprechen, denn ܬܗ ܬܪܝܬܗ ܗܡܝܪܐ ist ܡܬܝܬܝܢ ܡܬܝܬܝܢ Mrk 8, 31, zu welcher Stelle ich die sonderbare Ausdrucksweise besprochen habe, ohne für mich selbst zu einer festen Entscheidung zu kommen.

Vs. 12. Šim'on aber stand auf — geschehen war. Vergleicht man hierzu Joh 20, 1—8 so scheint der Lukastext direct oder doch mindestens die in ihm liegende Darstellung Vorlage für den künstlichen Bau des Johannes zu sein. Dann aber wäre Lukas nicht nach Johannes interpoliert, sondern original. Das τὼς statt Šim'on Vs. 24 ist keine wirkliche Instanz gegen die Echtheit, denn die Wanderer haben keine Veranlassung dem unbekannten Weggenossen einen Polizeirapport zu machen. Auch ist sachlich nicht ausgeschlossen, dass nach Šim'on noch andere sich überzeugen wollten.

Da der Vers in Ddaber Rehd fehlt — in Hrs, der als Zeuge für das Fehlen aufgeführt wird, steht er — so gilt er jetzt für unecht. Auf das Fehlen im arabischen Diatessaron ist kein Werth zu legen, da er neben dem Johannestexte keinen Platz finden konnte.

Umgekehrt findet sich der Vers in 8BΔ etc. — hier gelten wunderlicher Weise für Tischendorf und West. H 8B nicht — und das wird gestützt durch alle Syrer Syrsin Syrcrt Pesch Philox, sowie durch Arm Memph Sahid Hieron. Tischendorf sagt richtig: patet hunc verum jam saeculo secundo a plerisque testibus lectum esse. Dabei schreiben die älteren Syrer Šim'on, die jüngeren Philox Hrs aber Petrus, sind also nach griechischer Vorlage modificiert Matth P. 166. Es ergibt sich daraus, dass der altsyrische Text den Vers enthielt, und nicht nach den Griechen interpoliert ist, die Joh 20, 3, 4 nur Petrus haben, gegen Vs 2 und 6, wo Simon Petrus steht. Dieser Unterschied im Namen ist von Phlx Hrs Memph Sahid Aeth Arm und den Altlateinern bcf² Aur q genau wiedergegeben¹ und steht so auch in D. Das weist aber auf eine Retouchierung im griechischen Johannes, der in Syrsin Vs 3 noch in älterer Form vorliegt. Dann müsste die Interpolation des Lukas aus Johannes nach einem älteren Texte als dem von D8B gemacht sein, der die Umarbeitung des Namens Šim'on in

¹ In a ist schliesslich das Simon auch in Vs 6 weggeblieben, so dass es nur in Vs. 3 erscheint.

Petrus noch nicht erlitten hatte, was so früh geschehen ist, dass in den griechischen Handschriften jede Spur dieses Processes verwischt ist. Da nun auch Luk 24, 12 die Griechen alle Πέτρος haben, die Altsyrrer aber Šim'on, so ergäbe sich vom Standpunkt der Annahme der Interpolation folgendes Verhältnis: Joh 20, 1—8 ist benutzt für Luc 24, 12, dabei ist dann in Joh später Vs. 3 und 4 Petrus statt Šim'on korrigiert, während in Vs. 2 und 6 Šim'on erhalten und Petrus als Glosse beige-setzt ist, in dem interpolierten Lukasverse wäre aber das primäre Šim'on bei den Altsyrrern erhalten um nachträglich auch hier in Petrus gewandelt zu werden. Dies Petrus wäre dann in Philox Hrs Memph Sahid Äth Arm und in alle lateinischen und griechischen Texte gekommen. Wann war nun die Zeit, in welcher man Petrus einstellte und Šim'on ausmerzte? Lange vor der Herstellung von Syrsin, der nach Matth P. 163ff. die deutlichsten Spuren der Überarbeitung zeigt! Wäre also hier eine Interpolation in ihn eingesetzt, so würde sie nicht den Urnamen Šim'on haben, sondern den geläufigen Namen Petrus. Nun hat Syrsin diesen Namen aber gerade nicht, also ist er nicht interpoliert sondern original, und dieser Text ist sachlich Vorlage für den Johannes gewesen, nicht umgekehrt. Mit welchem Rechte also wird nach D und den zwiespältigen Lateinern, denn cff² haben den Vers, das von den Altsyrrern, Arm Äth Memph Sahid und allen Griechen ausser D gebotene Stück verworfen? Mit gar keinem! Fragt sich denn Niemand, woher Johannes seinen Stoff nahm, und sieht Niemand die künstliche Balancierung der Würde des Johannes mit der des Petrus? Die Interpolation des Textes, welche aber allgemein nicht erkannt ist, liegt nicht hier sondern in Vs. 34, und zwar ist sie nach 1 Kor 15, 5 gemacht. Man erwäge zunächst, dass das hier von Petrus Berichtete Nichts weniger als eine Auszeichnung für ihn bedeutet, dass es vielmehr eine starke Herabdrückung etwaiger ausserordentlicher Ansprüche einer petrinischen Richtung ist, da er gerade so wenig als die Frauen den Auferstandenen zu sehen bekommt, der sich doch dem Kleophas und seinem namenlosen Gefährten zeigt. Man bemerke ferner, dass im ganzen Lukas irgend etwas, was auf eine bevorzugte Stellung des Petrus deutet, sich nicht findet, dass vielmehr die deutliche Absicht herrscht die zwölf Jünger gleichzustellen, ohne darum der Person des Petrus zu nahe zu treten. So kommt es, dass er Matth 16, 22—23 = Mrk 8, 22—33 übergeht. Man sieht das auch in der Erzählung von Gethsemane, wo bei Lukas die Zwölf zusammen erwähnt werden 22, 41—47, während Matth 26, 37 und Mrk 14, 33 die Säulenapostel und als ersten den Petrus von den übrigen trennen, und sie nahe zu Jeſu' bringen. Man sieht es dann besonders 12, 44, wo die Parabel von den wachen und aufmerksamen Dienern des Herren keineswegs auf die Apostel

beschränkt sondern allgemein angewendet werden soll. Lukas lehrt Gleichheit aller Anhänger Jeſu'. In demselben Sinne ist 18, 28 gedacht, wenn Petrus auf die Bemerkung, sie hätten alles aufgegeben, die Antwort erhält, dass jeder, der das thut, vielfältigen Lohn empfangen werde. Petrus rasches Handeln und Denken wird berichtet 8, 45, 51; 9, 31 auch seine schnelle Messiaserklärung 9, 20, aber sie wird zurückgewiesen 9, 21 ff., und das Sanguinische im Temperamente des Apostels in der Erzählung von der Verleugnung einer strengen und schweren Zucht unterworfen. Des Lukas Wort über Petrus $\mu\eta\ \epsilon\iota\delta\omega\varsigma\ \delta\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ 9, 33 ist weit schärfer als das des Mark 9, 8 $\text{o}\delta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \psi\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\tau\acute{\alpha}\iota$, Matth aber hat 17, 4, 5 dies tadelnde Wort gar nicht.

Wird so Petrus von Lukas durchaus nicht über die anderen Apostel gestellt, ohne dass er darum sein actives Wesen leugnete, so sieht man auch 24, 12, dass er in Betreff der Erscheinung des Auferstandenen mit den Frauen in eine Reihe gerückt wird. — Aber 24, 34 wird er aus dieser Reihe herausgenommen. Hier ist ihm allein der Auferstandene erschienen, das erzählen die Elf dem Kleopas und seinem Genossen, und so schwindet das Wunderbare, dass die ferner Stehenden ihn zuerst gesehen haben. Die Elf wissen schon, dass er erstanden ist, ehe es ihnen die Wanderer von Emmaus erzählen. Sie sagen: Der Herr ist erstanden und dem Simon erschienen.

Wir aber fragen wann und wo? Nach Matth 28, 10 ist er nur den Frauen erschienen, die Brüder werden ihn in Galiläa sehn, wohin sie Vs. 16 wandern. Also nach Matthäus hat Petrus in Jerusalem den Herren nicht gesehen.

Ebenso wenig hat er ihn nach Mark 16, 7 gesehen, und im secundären Markusschlusse 16, 9, der einen Auszug aus Lukas 24 darstellt in Combination mit Joh 20, 14—17 haben wir den unwiderleglichen Beweis, dass in der Form der Lukasdarstellung, welche dem Verfasser von Mark 16, 12 ff. vorlag, von einer Jeſuerscheinung, welche Petrus gehabt hätte, keine Silbe gestanden hat, dass vielmehr Jeſu' den Elf, da sie bei Tische lagen, erschienen ist, nachdem er „zweien von ihnen“, das heisst nicht zweien von den Elf, sondern zweien von seinen Anhängern, erschienen war, und diese sind Niemand als Kleopas und sein Genosse. So lehrt der Markusschluss den ursprünglichen Tenor des Lukas kennen, und eine Specialerscheinung für Petrus ist auch hier gänzlich ausgeschlossen. Zieht man den doppelten Schluss des Johannes noch dazu in Betracht, so ändert sich nichts, Jeſu' erscheint 20, 19 am Sonntag Abend den Jüngern, unter denen sich auch Petrus befindet, aber diesem nicht vorher und nicht allein, was auch in dem der Matthäusüberlieferung entsprechenden

parallelen Schlusse mit der Jeſu'erscheinung in Galiläa nicht geschieht. Vielmehr zeigt sich in diesem Schlusse dieselbe Rivalität zwischen Petrus und Johannes, die man auch 20, 3—8 beobachtet.

Lässt man sich nun durch den Markus 16, 9—14 vorliegenden Auszug aus Luk 24 leiten, so findet man 1. die Erscheinung bei Maria Magdalene, ihre Meldung bei den Anderen und deren Unglauben wie Luk 24, 1, 10 — 2. dann die Erscheinung bei zweien von ihnen, welche herumgiengen Luk 24, 13 — 3. deren Meldung bei den übrigen, die ihnen aber nicht glaubten = Vs. 33 — 4. die Erscheinung bei den Elf, da sie zu Tische lagen Vs. 36. Unter dieser Beleuchtung erweist sich Vs. 34, wo grade gesagt wird, dass sie glauben, als secundär, als jüngerer, erst nach der Zeit des Excerptes in Mark 16, 9 gemachter Zusatz, der natürlich aus 1 Kor 15, 5 erwachsen ist.¹ Dieser Zusatz ist aber mit 24, 12 unvereinbar, hat Petrus nach 24, 34 eine Erscheinung gehabt, so fragt man wann und wo? Vs. 12 leugnet aber eine solche Erscheinung. Daher schliesse ich, dass der Vs. 12 in D und daher Rehd getilgt ist, um für das in Vs. 34 Berichtete Raum und Gelegenheit zu lassen. Dabei ist Vs. 34 allgemein acceptiert, aber diese dem Primat günstige Interpolation wurde der Grund für lateinische Texte — und nur solche streichen neben D den Vs. 12 — den hinderlichen Vs. 12 zu beseitigen, den sonst alle Kirchenprovinzen anerkennen und in Betreff dessen die Lateiner selbst geteilt sind. Der Vers steht in cff² Aur Hieron — leider ist in q hier eine Lücke.

Der Urtext war also Vs. 11: Die Reden der Frauen erschienen den Aposteln als thörichtes Gerede ¹² ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν . . . βλέπει τὰ θρόνια μόνα . . . θαυμάζων τὸ γεγονός. ¹³ Καὶ ἰδοὺ οὗο ἐξ αὐτῶν κτλ. Und dem correspondiert Vs. 33—35 wobei ich den interpolierten Vs. 34 durch kleinen Druck ausschalte: καὶ ἀναστάντες

¹ Da bei Tatian arabisch aus Mrk 16 die Verse 10^b, 11, 12^a, 13^b, 14—18 und 19 in den Text verflochten sind, so ist dieser Markusschluss vor 160 und darum die Form von Lukas 24 die ihm vorlag — also ohne Vs. 34 — noch früher anzusetzen. Rund um 150 wäre Vs. 34 noch nicht in dem Lukastexte durchgedrungen. Andererseits ist aber Vs. 34 im arabischen Tatian P. 204 vorhanden. Also ergibt sich als Zeit der Interpolation etwa 150—160, der Markustext ist älter, aber einer noch nicht interpolierten Lukasform entlehnt. Diese Argumente sind für den zwingend, welcher den arabischen Tatian für eine getreue Reproduction des Originales hält. Wer aber sieht, dass er wesentlich auf einem mit der Pesch identischen Texte ruht, der wird sie nicht für sicher gelten lassen können. In Wahrheit muss Tatians Original nach späteren Texten geändert und, wenn es überhaupt früh syrisch existiert hat, nach der Pesch umgearbeitet sein, ehe die Form zu Stande kam, die in das Arabische übersetzt ist. So erklärt sich gleichzeitig die wesentliche Identität des arab. Textes mit der Peschita, neben der sich hie und da noch ältere Lesarten erhalten haben. Der vorliegende arabische Text ist nicht nach einer Textform wie Syrsin gemacht, sondern steht auf viel späterer Stufe. Zu dieser Erkenntnis ist auch Hjelt P. 162 gelangt.

αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ εὗρον ἡθροισμένους τοὺς ἑνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς [λέγοντας ὅτι ὄντως ἡγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι] καὶ [αὐτοῖς] ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὥς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου. Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν κτλ. Das Weitere siehe zu Vs. 34, wo untersucht ist, ob nicht alles nach dem τοὺς σὺν αὐτοῖς bis zu dem von Tischendorf³ Vs. 36 verworfenen εἰρήνῃ ὁμῖν secundär ist. Meist wird Vs. 12 für interpoliert und Vs. 34 für echt genommen.

Vs. 13. Und er erschien zweien von ihnen an diesem Tage Syrsin und Syrcrt gegen alle anderen Zeugen. Damit wird der Gegensatz zwischen Petrus, der ihn nicht sah, und den andern scharf markiert, welche der Erscheinung nicht gewürdigt werden. Die Anknüpfung in der griechischen Masse und ihrem Gefolge mit dem lebhaften ἰδοὺ ist möglichst ungeschickt und wird in De nicht anerkannt, wo einfach ἦσαν δὲ δύο πορευόμενοι geschrieben ist. Das ἰδοὺ der Griechen ist in Syrsin auch 24, 4, 49; 23, 14, 15, 29, 50; 22, 47; 19, 2 und vielleicht öfter nicht anerkannt, wobei andere Zeugen teilweise mit ihm gehen. Auch der Äth kennt hier kein ἰδοὺ sondern bildet: waje'eta 'elata enza jahauru = und an diesem Tage, als (zwei von ihnen) wandelten etc. mit dem Nachsatze Vs. 15 qarebomu Ijasus = da nahte ihnen Ješu. Hier ist also gefeilt, die griechische Form ist jünger. — Die Syrer legen alle ausser Hrs Emmaus 60 Stadien von Jerusalem, ebenso Memph Sahid Altlat (aber e septem), und BDAΔ al. Das führt auf das von Joseph B I 7, 66 genannte χωρίον, mag dies das heutige Elqubaibe sein oder nicht¹. Das andere Emmaus, jetzt Amwas, das seit dem dritten Jahrhundert Nicopolis hiess und von Eusebius und Hieronymus in den Onomasticis mit dem Emmaus des Evangeliums identificiert ist, liegt von Jerusalem in der Luftlinie 14 englische Meilen (60 auf einen Grad), also 140 Stadien, was mit den Wegbiegungen sicher nicht zu hoch auf 160 Stadien gesetzt werden muss.² Nun schreiben hier **SIK*N*Π** 158 175^{mg} 233* 237* 420* nebst den hieronymäischen Lateinern (Fuld, dem Parisiensis 9389, dem Oxoniensis (Evangelia S. Augustini) dem Lindisfarnensis Y — Mss angelsächsischer Herkunft) — hier 160 Stadien, zu denen g¹ und C der spanische Cavensis sich gesellt³ und somit bewegt sich die Untersuchung topographisch und textkritisch in einem Cirkel. Wer Nicopolis mit unserem Emmaus identificiert, der vertheidigt die Lesart 160 — so Robinson Neuere Forschungen P. 191, — wer dagegen 60 für

¹ Das χωρίον des Josephus liegt 60 Stadien von Jerusalem. Aber Niese giebt auch eine Lesart von nur 30 Stadien.

² Das neuerdings nach Sepp von Furrer in Schenkels Bibelllexikon herbeigezogene Kuloniye liegt 4 engl. Meilen von Jerusalem, das sind aber nur 40 Stadien.

³ So nach dem Apparate von Wordsworth und White.

richtige Lesart erachtet, der muss auf das Emmaus des Josephus kommen, das dann verschieden localisiert wird (Kuloniye, Elqubaihe), worüber Tobler Topographie von Jerusalem II 538 berichtet. Nun könnte aber die Lesart 160 aus 60 gerade wegen der gelehrten Combination mit Nicopolis-Amwas gemacht sein, auf welche die landeskundigen Männer Eusebius und Hieronymus, deren Ortskunde Robinson betont, durch den Namen Amwas direct geführt wurden, und so wird die Frage textkritisch: Ist alter Text 160, und 60 Nachlässigkeitsfehler — oder aber ist 60 original und 160 gelehrte Combination?

Nachdem so die Frage auf ihre wahre Form geführt ist, muss die Textüberlieferung geprüft werden, und da zeugen für 60 die vier alten Syrer, denn der einzige Codex Barsalibaeus der Philox, dem die zwei anderen Codices widersprechen, steht allein, die Masse der Altlateiner, die griechische Masse ABD etc., der Äth. mit *sesâ me'râf*, Hieronymus¹ selbst sowie Memph und Sahide, also alle. Und gegen diese Phalanx stehen die genannten Griechen, vor allem *Σ*, der Arm mit *ζαρηιρ* *u* *φωθουλ* d. i. 160, in einem Ms aber *ζαρηιρ* *u* *φουλ* d. i. 150, in andern nach Tischendorf sogar 60, und der Hrs mit *אסא ושתי*, so dass es augenscheinlich wird, dass wir hier das Ergebnis einer gegen die Tradition aufgestellten gelehrten Combination vor uns haben, welche nicht durchgedrungen ist. Dann ist *Σ* nicht neutraler Urtext, sondern gelehrt recensiert auf Grund geographischer Erwägung (Vgl. zu Joh 1, 28), die von Leuten wie Euseb und Hieronymus (Epitaph. Paulae Vallars. 673) getragen wurde. Robinson findet sich mit der Distance von 160 Stadien gar zu leicht ab. Die Männer hätten vom Nachmittag (Vs. 29) bis in die Nacht, wo sie nach Jerusalem zurückgiengen, hin und zurück 320 Stadien d. i. acht deutsche Meilen, mindestens einen Weg von zwölf Stunden gemacht, also von der Zeit, wo es Abend wurde (6 Uhr), Jerusalem frühestens um Mitternacht erreicht, wo doch die Apostelgemeinde nicht leicht mehr versammelt zu denken ist.

Vs. 17 die ihr redet während ihr betrübt seid, also *οὓς λαλεῖτε ὄντες* (oder *καὶ ἐστε*) *σχυθρωποί*. So lesen mit a b c Syrsin Syrer *ܐܬܝܢ ܕܥܡܝܢܐ ܕܥܬܝܢܐ*. Das wird erweitert durch *ܐܘ ܕܥܡܝܢܐ* in Pesch = einer mit dem anderen, und auf dieser Stufe stehen a (quae tractatis ad alterutrum et estis tristes), b quos confertis ad invicem et estis tristes. Daraus wird *περιπατοῦντες σχυθρωποί* in D d Äth Pesch (und danach der arab. Tatian) Philox Arm f Hier. Dann wandelt sich *περιπατοῦντες*, das recht überflüssig ist, —

¹ Wordsworth-White edieren f ohne Zahl aber at spatio stadiorum, wo Bianchini stadiorum LX bietet.

in „stehend“ Hrs **אָפּהײַבן בײַשׂן** **אָפּהײַבן**, **Memph Sahid**, in denen dann **περιπατοῦντες** mit dem „stehen“ verknüpft ist. So Hrs **מַלְכִּין וְנָא** **אָפּהײַבן**, **Memph** **ερεται υποτι στος ατοσι ερατορ ετοκευ** = ambulantes et steterunt tristes, woneben nach der Lesart **ετοσι** noch: et stantes tristes steht. Hier haben wir die griechischen Texte im Spiegelbilde 1 D **περιπατοῦντες σκυθρωποί**, 2 **περιπατοῦντες καὶ ἔστε σκυθρωποί** **ΑΔ**, 3 **περιπατοῦντες καὶ ἐστάθησαν σκ.** **SB**e aber die erste Stufe ohne das thörichte **περιπατοῦντες**, welche Syrsin und Syrcrt bieten, fehlt, und doch ist sie, weil auch von abceff²r Rehd geboten, die ursprüngliche. Den schlechtesten Text haben gerade **SB**. Mit Recht hat Blass **περιπατοῦντες** gestrichen.

Vs. 18. Der Name **Κλεόπας** aus **Κλεόπατρος** ist als **אָפּהײַבן** palmyrenisch vorhanden **Journ. asiat. 1897 X P 327**. Die Inschrift ist aber leider nicht datiert, die Syrer schreiben in unserer Stelle **אָפּהײַבן**, Hrs aber **אָפּהײַבן קליופאס, קליופאס, קליופאס** endlich slavisch genau **Philox אָפּהײַבן קליופאס**.

Vs. 19 ein prophetischer Mann war, und erfunden wurde in Kraft und in Werk und in Wort, diese echt semitische Diction — J. Weiss findet hier seine Lukasquelle — ist in Syrsin und Syrcrt erhalten. Die Pesch graecisiert das und stellt **ἐν λόγῳ καὶ ἔργῳ**, folgt also **SD d Äth**, wogegen **ΒΔ** Origen 4, 8 Hrs **Philx Arm** **Memph abc** mit Syrsin Syrcrt **ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ** haben. — Man sieht hier, wofür Ješu' den ersten Anhängern galt: ein prophetischer Mann in Kraft, Werk und Wort.

Die Verurteilung Ješu' und seine Kreuzigung durch die Hohenpriester und Ältesten wird hier auf das Bestimmteste klar ausgesagt. Die dem Lukas vorliegende Urerzählung machte die Juden zu seinen Henkern, nicht aber Pilatus. Sie sagt auch, dass Ješu' Anhänger ihn für den Retter Israels, also den Messias hielten und durch seinen Tod enttäuscht worden sind. Vgl. Joh. 20, 9 [12, 16], wo sie vorher nicht wussten, dass er von den Toten erstehen werde. Von hier aus begreift sich, dass Petrus Ješu' zum Judenmessias pressen will, P. 86 aber auch, dass dieser Messias als siegender Retter, nicht als sterbender Erlöser vorgestellt worden ist, kurz dass Ješu' Kreuzigung alle jüdischen Voraussetzungen über den Haufen warf und eine völlige Umbildung des jüdischen religiösen Bewusstseins hervorzwang, die zu gestalten die Aufgabe und das Werk des Paulus war. In diesem Zusammenhange ist es nicht etwa fundamental, denn die Sache an sich ist völlig sicher, aber doch lehrreich dass Syrsin und Syrcrt sagt:

Vs. 21 und wir meinten, dass er Israel erlösen würde, also **ἐνομίζομεν** oder ähnlich statt **ἐλπίζομεν**, — denn darauf kommt es an, dass sie es von ihm meinten, nicht hofften. In Syrsin, Syrcrt und Pesch steht **אָפּהײַבן אָפּהײַבן אָפּהײַבן** d. h. wir vermeinten, waren

der Ansicht, und so las Tertullian Contra Marc. 4, 43 nos autem **putabamus** ipsum esse redemptorem Israel. Dass die Syrer nur so zu verstehn sind, zeigt Philox, wo **ܦܘܬܐܢܬܐ** = putantes korrigiert wird in **ܡܨܒܐܢܬܐ** = sperantes und am Rande zugefügt wird, das Wort sei auf sabrā = Hoffnung zurückzuführen und nicht auf masberanutha = Meinung. Dasselbe tritt 6, 24 ein, wo auch ἐλπίζεις in Philox hineinkorrigiert ist, ebenso wie in Hrs, der dort **ܡܨܒܐܢ** = erwarten bietet. Hier behält Hrs in **ܡܨܒܐܢ** das putantes bei, das auch der arabische Tatian richtig übersetzt hat. Diese ganz ausgezeichnete Lesart ist bei allen Griechen und Lateinern, ausser Tertullian cassiert, erhalten aber im Äth wanehnasa na'amen [botu zu streichen] kama we'etu = wir unsrerseits glaubten, dass er etc.

Vs. 21–23 zeigt im Griechischen künstlich verschrobene Konstruktion ἀλλά γε καὶ σὺν und τρίτην ἡμέραν ἄγει, denn wer ist Subject zu ἄγει? Doch nicht Ješu', wie die Neueren annehmen! Die Altlateiner und Arm, auch Philox Memph Äth verleugnen dies ἄγει, das dann in d und e als agit und in c als agitur erscheint.¹ Steht aber ἄγει einmal im Texte, dann kann es in der That nur bedeuten, dass Ješu' diesen Tag als den dritten zubringt. Hält das Jemand für echt? Ist ἡμέραν ἄγειν griechisch?

Die Verschraubung reicht aber weiter, denn ὁρθιναὶ ist completierende Exactheit, die hier nicht nur überflüssig sondern ungehörig, da nicht gesagt wird, an welchem der drei Tage die Frauen sich früh aufmachten, so dass bei aller Exactheit keine wirkliche Genauigkeit entsteht. Und das ἐξέστησαν ἡμᾶς Vs. 22 fällt mit der Thür in das Haus, es steht mindestens zu früh. Die Altsyrer haben das Äquivalent in Vs. 23 in dem Worte **ܡܬܪܬܝܢܐ** = et miratae sumus, das aber auch et miratae sunt übersetzt werden kann. Das kritische Detail mag man bei Tischendorf oder Blass ansehen.

Dem allen gegenüber erweist sich der syrische Text in Syrsin und Syrert ja auch noch in Pesch ganz fest, und er ist sachlich tadellos, in Pesch aber ist ὁρθιναὶ und ἐξέστησαν eingeschmuggelt. Ich stelle die Formen hier zusammen:

| | |
|--|-------------|
| ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ | Syrsin Curt |
| ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ | Pesch |
| ܡܬܪܬܝܢܐ — ܡܬܪܬܝܢܐ — ܡܬܪܬܝܢܐ [C ܐܪ] ܐܪܐ ²² | S C |
| ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ | Pesch |
| ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ | S C |
| ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ ܡܬܪܬܝܢܐ | Pesch |

¹ Dies ἄγει fehlt in 8¹ und ist dann nachgetragen.

| | |
|---|-------------|
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ [ܡܬܠܬܝܢ] ܡܬܠܬܝܢ ܠܡ ܡܬܠܬܝܢ | Syrsin Curt |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ ܠܡ ܡܬܠܬܝܢ | Pesch |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ [ܡܬܠܬܝܢ] ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ | S C |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ om | Pesch |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ [ܡܬܠܬܝܢ] ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ ²⁴ | S C |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ | Pesch |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ [ܡܬܠܬܝܢ] ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ | S C |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ | Pesch |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ | S C |
| ܡܬܝܢ ܡܝܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ | Pesch |

Man sieht hier auf den ersten Blick, dass Vs. 22 in Pesch nach dem Griechischen korrigiert ist, während sie sonst mit dem alt-syrischen Texte buchstäblich stimmt. Andererseits ist Syrcrt durch ܡܬܠܬܝܢ in Vs. 23 korrigiert, so dass Syrsin in Vs. 22 durch Syrcrt, in Vs. 23 aber durch Pesch gestützt wird, während doch Pesch und Syrcrt, wo sie von Syrsin abweichen, unter sich uneins sind. Es ist dasselbe Bild, das wir Matth 1, 16 gesehen haben. Die folgende Latinisierung der Texte wird das jedem Auge sichtbar machen:

S C P: Et ecce tres dies ecce, ex quo haec omnia facta sunt.

{S C: ²²Et etiam (Syrcrt om et) mulieres de nobis

{P: Sed etiam mulieres de nobis mirari fecerunt nos

{S C: profectae sunt ad monumentum, locum ubi positus erat}

{P: praecesserant enim ad monumentum, om om om om }

S P C: ²³Et cum non invenissent corpus ejus, venerunt dicentes (femin)

nobis, quia angelos vidimus ibi, {S C: et miratae sumus } {S P: et locuti

sunt } {P: om } {C: et locutae

sunt } S P C: de eo quia vivit. ²⁴Et etiam homines de nobis venerunt

ad monumentum et invenerunt sicut dixerunt mulieres, sed ipsum non

viderunt.

Wer Pesch Vs. 22 mit den Griechen zusammenhält, der sieht, was

geschehen ist, und dennoch hat auch Pesch das γενομεναι ὁρῶσιναι durch ihr

ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ = praecesserant noch nicht wirklich ausgedrückt, das

erst in Philox durch ܡܬܠܬܝܢ ܡܬܠܬܝܢ = quae mane fuerunt apud monumentum wirklich übersetzt wird. Auf dieser Stufe

ist dann Hrs, aber mit der Variante locuti sunt und locutae sunt, ܡܬܠܬܝܢ und ܡܬܠܬܝܢ, in Codex B C gegen A.

Bei den Griechen und Altlateinern ist von dieser Textform des Syrsin und Syrcrt keine Spur zu finden, sie ist also vor circa 200 beseitigt. Eine merkwürdige Seitenstellung nimmt der arabische Tatian ein, bei dem das Stück so lautet:

ولهذه الاشياء كلها منذ كانت ثلاثة
ايام²² لكن نسوة منا ايضا خبرنا انهن
تقدمن الى المقبرة²³ وما لا يجدن
جسمه وافين فقلن لنا انهن ابصرن
ثم الملايكة وقالوا بسببه بانه حي²⁴ وقوم
منا ايضا مضوا الى المقبرة ووجدوا الامر
كما قاله النساء الا انهم لم يبصروا.
Das ruht sichtlich auf dem
ܕܡܢ ܕܡܢ der Pesch.

Und seit alle diese Dinge ge-
schehen sind, sind drei Tage.²² Aber
weiter haben uns Frauen von uns
berichtet, dass sie zu der Grabstätte
gelangt sind,²³ und da sie seinen
Leib nicht fanden, kamen sie zu uns
und sagten uns, dass sie dort die Engel
erblickt haben und (diese) in Betreff
seiner sagten, dass er lebe.²⁴ Und
weiter giengen Leute von uns zu
der Grabstätte und fanden die Sache,
wie sie die Frauen gesagt hatten,
nur dass sie ihn nicht erblickten.

Hält man diese syrischen alten, schon in Pesch modifizierten
Formen an die Griechen, so entsteht folgendes Bild: καὶ ἰδοὺ τρεῖς
ἡμέραι ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐγένετο. Καὶ γυναῖκες (τινες?) ἐξ ἡμῶν
ἀπῆλθον πρὸς τὸ μνημεῖον, ὅπου τεθειμένος ἦν, καὶ μὴ εὐροῦσαι τὸ σῶμα,
αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι ἡμῖν ὅτι ἀγγέλους ἐωράκαμεν ἐκεῖ καὶ ἐξέστημεν,
καὶ εἶπαν ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ὅτι ζῇ. καὶ τινες ἐξ ἡμῶν ἦλθον (C ἐλήλυθαν)
πρὸς τὸ μνημεῖον καὶ εὗρον οὕτως καθὼς εἶπον αἱ γυναῖκες, ἀλλ' αὐτὸν οὐκ
εἶδον. Der äthiopische Text steht dem noch nahe, ist aber trotzdem
schon etwas retouchiert, was der Leser selbst prüfen möge, dem ich
Vs. 22 vorlege: Et erant mulieres quoque, quae miratae sunt (also
ἐξέστησαν ohne ἡμᾶς) et nobis dixerunt, quae mane profectae sunt ad
monumentum. Hier liegt die Textmischung auf der Hand.

Über die einzelnen Wörter der griechischen Rekonstruktion
streite ich nicht, sie sind gleichgültig, der Tenor der Darstellung ist
der ursprüngliche, das ἄγει, das ἐξέστησαν ἡμᾶς, die ὁπτασία sind
secundär, sachlich haben wir in den Syrern eine uralte, vielleicht die
Urform. Die Inconcinuität der Griechen zeigt sich auch deutlich
Vs. 21 in dem ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσι τούτοις, was nicht richtig an-
schliesst. Dies σὺν πᾶσι τούτοις fehlt nicht nur in der Syrern sondern
auch in den Altlateinern ab cff² r Rehd, die es an den Anfang von
Vs. 22 rücken, wodurch ein brauchbarer Sinn entsteht. Sie bieten: nunc
tertia dies est hodie ex quo facta sunt haec (b quod haec facta sunt).
²²Et super (b in) his omnibus mulieres quaedam ex nostris
exterruerunt nos, quae fuerunt mane ad monumentum etc. . . .

Bei Hieronymus ist es dann nach Vs. 21 versetzt und fehlt in
Vs. 22. Das hodie der Lateiner kennt nur D in der verschriebenen
Form τρίτην ἡμέραν σημεριν (!) ἄγει, sonst keiner der Griechen.

Vs. 25—35 zu glauben von alle dem, was die Prophe-
ten geredet haben. So habe ich wörtlich das ܡ übersetzt, das
dem griechischen ἐπὶ πᾶσιν entspricht. Der wahre Sinn dieses ܡ

Vs. 25 hat Syrcrt **ܕܗܐܝܬܐ ܝܥܝܫܐ** = ἄπιστοι oder ὀλιγόπιστοι Erklärung der Doppelung, bei der in Wahrheit das feinlateinische statt ἀνόητοι, was innersyrische Redaktionsarbeit ist, die in Syrsin und Pesch nicht steht.

Vs. 29 stehen Syrsin und Syrcrt fest zusammen in der indirecten Rede statt des uns so süß klingenden **μείνον μεθ' ἡμῶν** und der Doppelung **ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἡ ἡμέρα**. Pesch ist den Griechen angenähert, aber nicht völlig, denn statt des alten **ܡܝܬܐ ܕܡܪܝܢ ܕܝܗܝܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܗܝܬܐ ܕܝܠܕܐ** = weil es nahe war zum Dunkeln, bringt sie das **ܡܝܬܐ ܕܡܪܝܢ ܕܝܗܝܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ** = weil der Tag sich geneigt hat zum Dunkeln, in den Text.¹ Zur (inclinato die in vesperum bei Cic. und Caes.) **κέκλικεν ἡ ἡμέρα** eine durch **καὶ** eingerenkte Glosse zu dem gut Griechischen **πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν** ist, das Syrsin auf seine Weise ausdrückt, sagte Wetstein mit ästhetischer Ader: Duo loquuntur et idem dicunt. D appretiert auf seine Weise **ὅτι πρὸς ἑσπέραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα**, dem in ab entspricht: quoniam ad vesperum jam² declinavit dies. Demnach bieten Syrsin und Syrcrt Urtext.

Vs. 31. Da es unannehmbar ist, dass die Männer Ješu' etwa an einer besonderen Geste beim Brotbrechen, wie das beim Male der Hausherr that, erkennen, so wird man die Beziehung auf das Abendmahl nicht abweisen können, obwohl die uns vor die Frage stellt: Was wussten die Emmausjünger vom Abendmahl, dessen Einsetzung nur die Zwölf beiwohnten, falls man nicht Luk 22, 11, 14 den Worten „meine Jünger“ einen ganz abnormen Sinn beilegen will. Die Hinweisung auf die Speisung der Volksmasse Luk 9, 16 genügt nicht, die Darstellung dort dürfte eher selbst nach der Schilderung der Abendmahlseinsetzung gestaltet sein. Dass die Syrer wirklich an ein Abendmahl gedacht haben, zeigen die Worte: **Ναὺν τὸν ἄρτον...** und gab es ihnen, und **σοφὸς** = εὐθὺς wurden ihre Augen aufgethan. Hier haben die Altsyrer mit der Pesch **ܐܬܬܚܝܬܐ** und **ܐܬܬܚܝܬܐ** also εὐθὺς, das in Philox und in Hrs nicht mehr erscheint, und das wir nach Mrk P. 17 als ein Zeichen secundären Textes kennen gelernt haben. — Mit Pesch geht, wie in dem ganzen Abschnitte, so auch hier der arabische Tatian. Ist aber dies εὐθὺς hier eingesetzt, wenn auch nur als sachliches Interpretament seitens der Syrer selbst, so lernt man daraus, dass ihre Absicht war zu betonen, dass mit dem Momente des Brotempfanges die Erkenntnis kam, dass das Brot diese Erkenntnis in magischer Weise erweckte. Dies

¹ Das hier für **κλίειν** gebrauchte Wort **ܝܢ** ist Luk 9, 12 weder in Pesch noch in Syrcrt verwendet, ja nicht einmal in Philox vorhanden.

² Hier also **ܗܕܗ**, das den Syrern Arm Sahid Altlat c Rehd und in DARX fehlt, und das J. Weiss für Glosse erklärt. Die Glosse aber reicht weiter.

Verständnis des Textes will auch D hervorrufen, wenn er schreibt: er reichte es ihnen, als sie aber das Brot von ihm nahmen, wurden ihre Augen geöffnet. Sein λαβόντων δὲ αὐτῶν τὸν ἄρτον ἀπ' αὐτοῦ ist nichts als eine sachliche Umschreibung und Erklärung des εὐθὺς der Syrer, die sich auch in ce findet: tradidit illis, cum accepissent autem panem ab eo aperti sunt oculi eorum. Diese Auffassung ist älter als Origenes I, 438, und sie liegt auch der markanten Wortstellung αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί fühlbar zu Grunde, wenn man sie einmal kennen gelernt hat. Diese Wortstellung suchen der Arm und der Memph jeder in seiner Weise zur Geltung zu bringen. Somit steht Syrsin textuell hier unter dem Einflusse einer bestimmten Exegese.

und er hub sich weg von ihnen, **ܐܡܢܐ ܡܠ ܕܡܢܬܐ** auch erhalten in Syrcrt und Pesch¹ für ἄφαντος ἐγένετο, ist übersetzt nach Matth 21, 21, 43 Mrk 11, 23, wo es αἰρεσθαι deckt (Act 8, 33; 1, 9). Syrsin und Genossen lasen also ἤρθη oder ἐπήρθη ἀπ' αὐτῶν statt ἄφαντος ἐγένετο, welches später in die Philox durch **ܐܡܢܐ ܕܡܢܬܐ** = er wurde unsichtbar, eingetragen ist. Nach Wetsteins Nachweisen ist das Wort für das Verschwinden von Göttern und Menschen, die wie Iphigenia von Göttern hingenommen werden, gebräuchlich, es ist spezifisch hellenisch, also der Urquelle fremd. Ein deutlicher Beweis mehr für den hellenisierenden Charakter der Umarbeitung des Lukas, die wir von Kap. 22 an in steigendem Masse wahrgenommen haben, wo sie mit der Cassierung des echten Abendmahlsberichtes, der die zwei Kelche hatte, zuerst klar hervortritt. Über die Art des Kommens und Gehens des Auferstandenen wird keine Andeutung gemacht.

Vs. 32. War unser Begriff (Herz) nicht schwerfällig auf dem Wege, d. h. wie war es nur möglich, dass wir ihn nicht schon auf dem Wege an seiner Auslegung erkannt haben, wie dumm sind wir gewesen. Diese Textform mit יקיר schwer, die dem hebräischen לבב² entspricht, ist allgemein syrisch² und daher auch im arabischen Tatian³

¹ Danach auch im arab. Tatian durch انتزع = sich entfernen bewährt. Matth 13, 12 Luk 19, 26 ist αἰρεσθαι **ܐܡܢܐ ܕܡܢܬܐ** wo Luk 8, 18 **ܕܡܢܬܐ** steht.

² Ich finde nur bei Gutbier **ܐܡܢܐ**, und dort ist es wahrscheinlich seine Konjekture. Die neusyrische Übersetzung Urmia 1846 drückt **ܐܡܢܐ** aus, setzt aber am Rande **ܕܡܢܬܐ** = **ܐܡܢܐ** zur Wahl des Lesers hinzu, erst die neusyrische Übersetzung New-York 1893 lässt die altsyrische Lesart fallen und drückt durch **ܕܡܢܬܐ** das κατομένη aus, was die Herausgeber dieser Übersetzung besser nicht gethan hätten. Barhebraeus schweigt über dies Wort. — Tischendorf berichtet über die Syrer nicht genau, wenn er der Pesch und Philox יקיר zuschreibt, die thatsächlich יקיר haben.

³ Er geht wie gewöhnlich mit Pesch gegen Syrsin und Syrcrt, deren **ܐܡܢܐ ܕܡܢܬܐ** er nicht hat, wofür er das **ܐܡܢܐ** der Pesch durch فيما bezeugt.

(القلب كان ثقيلا فينا) vorhanden. Auch Philox behält es bei.¹ Seine Ursprünglichkeit zeigen die Altlateiner optusum Rehd, excecaturum e, exterminatum e, coopertum d, dem κεκαλυμμένη in D entspricht, welches aber nicht etwa das echte ist. Denn יקר steht Vs. 25 für βραδός, 9, 32; 21, 34 für βράς oder Derivate, und das führt auf οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν βεβαρημένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς als Vorlage für Syrsin und Syrcrt.

Das יקר wird ägyptisch durch Sahid ϣⲟⲣⲓ gravis, tardus und armenisch durch ճիշին = compressus, constrictus als primäre Lesart erwiesen. Statt ϣⲟⲣⲓ hat Balestri ϣⲟⲛ occultum = κεκαλυμμένη D.

So zeugen für יקר die Syrer, ein Ägypter, Altlateiner, Armenier und D sachlich, daneben aber steht der griechische Text mit καιομένη, also mit: Glühte nicht unser Herz. Das kann nur bedeuten: Haben wir es nicht gehant, dass der wunderbare Begleiter niemand als er war.

Dieser Text ist abgesehen von den Griechen in den Altlat ab ff², im Memph ohne Variante und im Äth, endlich in Hrs (יקר und יקר) vorhanden. Somit stehen 1. für καιομένη die Griechen ausser D und die Ägypter und Lateiner teilweise, Origenes öfter, 2. für βραδεία oder βραεία die Syrer, D, Ägypter und Lateiner teilweise, der Arm ist den Syrern zuzurechnen.

Das bedeutet einen Gegensatz des syrischen und griechischen Textes, dem gegenüber sich die Seitenzeugen teilen, und dieser Textgegensatz ist älter als Origenes, da ihn Syrsin und die Altlateiner aufweisen. Er erklärt sich nicht aus der Annahme, dass καιομένη echter Text sei, der durch ܡܬܝܬܝܬ (יקר) übersetzt sei, das dann falsch ܡܬܝܬܝܬ (יקר) gelesen sei, weil sich so das Verhalten der Lateiner und Kopten nicht verstehen lässt, deren Text man doch nicht von einem innersyrischen Lesefehler ableiten kann. Ich sehe daher keine Möglichkeit als die, diese Variante in die Aufzeichnung des Lukas selbst zurückzuschieben, dessen eine Vorlage nach einer ursprünglichen aramäischen Schrift יקר = gravis, βραδεία, bot, wonenben eine andere Vorlage יקר = accensus, καιομένη, zeigte. Man kann sich das Wie dieser Vorlagen verschieden vorstellen, der Nerv der Sache bleibt der, dass im Urlukas selbst eine doppelte Lesart vorlag, mag sie in einer Handschrift als alternative Form gestanden haben, oder in zwei verschiedenen Handschriften enthalten gewesen sein, von denen der einen eine vermeintliche Verbesserung eingesetzt war. — Sachlich scheint mir der syrische Text, mit seinem Selbstvorwurf: „Wie urteilslos sind wir gewesen“, durchaus richtig, er entspricht dem vorangehenden: Ihre Augen waren gehalten, dem das griechische καιομένη

¹ Der Text hat ܡܬܝܬܝܬ, also nicht ardens, während am Rande καιομένη als andre Lesart zugesetzt ist. Auch der Codex Barsalibi hat r nicht d, White P. 623.

mit dem Sinne: Wir haben doch so etwas geahnt, eben nicht entspricht. Von einer graphischen Erklärung der Variante ist gänzlich abzusehen, sie bedeutet eine verschiedene Form der letzten Unterlagen. Und nun erkennen wir im ganzen Gefüge eine Doppelung:

οὐχὶ ἡ καρδιά ἡμῶν $\left\{ \begin{array}{l} \text{καιομένη} \\ \text{βεβαρημένη} \end{array} \right. \tilde{\eta}\nu \left\{ \begin{array}{l} \text{ἐν ἡμῖν ὡς ἐλάλει μεθ' ἡμῶν} \\ \text{ἐν τῇ ὁδῷ ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς,} \end{array} \right.$

die dann zusammengearbeitet ist, wobei selbst die Griechen das ὡς ἐλάλει und ὡς διήνοιγε noch asyndetisch ohne καὶ haben, das Pesch herstellt. Das bewährt sich direct durch die Zusammenstellung von Syrsin und Syrcrt mit der jüngeren Form in Pesch, in der man die nachträgliche Einfügung gegenüber dem Syrsin noch deutlich sieht, die beide aber nicht καιομένη haben:

P $\text{ⲙⲉⲧⲁⲣⲁ} * \text{ⲕⲁⲓ} \text{ⲙⲁⲗⲁⲥ} \text{ⲓⲛ} \text{ⲙⲉⲧ} *$
 S $\text{ⲕⲁⲃⲁⲓ} \text{ⲓ} \text{ⲙⲉⲧⲁⲣⲁ} \text{ⲓⲛ} * \text{ⲕⲱⲓⲁⲕⲱ} * \text{ⲕⲁⲙ} \text{ⲓⲛⲁ} \text{ⲕⲁⲓ} \text{ⲕⲁⲙ} \text{ⲕⲁⲓ}$

P * ἐν ἡμῖν ὡς ἐλάλει μεθ' ἡμῶν * καὶ

d. h. S οὐχὶ ἡ καρδιά ἡμῶν βεβαρημένη ἦν * ἐν τῇ ὁδῷ * ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς. Was sich dem kritischen Blicke im griechischen Texte a priori als ungehörige Doppelung zu erkennen gegeben hat, bewährt a posteriori die Geschichte der syrischen Recensionen.

Vs. 33. Wie unpassend die Redaction gelegentlich gehandelt hat, zeigt der in diesem Verse im Sahid Altlat c e und D d gemachte Zusatz λοπούμενοι in καὶ ἀναστάντες $\text{λοπούμενοι} \dots \text{ὑπέστρεψαν}$, den die Syrer und sonstigen Zeugen nicht haben. Was soll hier die Erwähnung der Trauer? Sie müssten freudig sein wegen der erhaltenen Erklärung. Aber man beachte die Combination von Sahid, Altlat und D, denn wo liegt hier die gemeinsame Urform? Dies λοπούμεροι nimmt Blass in den Text, man kann den Aberglauben an D nicht weiter treiben.

Nach allen diesen Zeichen vorgenommener Änderungen sind wir vorbereitet für die schlimmste derselben, das ist der Einschub zwischen Vs. 33 und 36, den ich zu Vs. 12 angegeben habe. Die Frage ist nur, wie weit er sich erstreckt, und dafür müssen wir Syrsin hören mit seinem erstaunlichen Texte. Ich habe ihn genau übersetzt: und fanden die Elf, als sie versammelt waren und diejenigen, die mit ihnen waren und er erschienen = $\text{ⲓⲱⲃⲁⲕⲁ} = \text{καὶ ὥφθη}$. Daran kann nur anschliessen: und sprach zu ihnen: Friede sei mit euch, niemals aber kann nach diesem καὶ ὥφθη die Fortsetzung gewesen sein Vs. 34 λέγοντας ὅτι ὄντως ἡγέρθη ὁ κύριος καὶ ὥφθη Σίμωνι mit der gemüthlichen Fortsetzung, dass sie auch erzählt hätten, was ihnen auf dem Wege geschehen war.

Nun ist aber der Umstand, dass die Elf schon wissen, dass Jesu' erstanden ist, nicht nur mit der ganzen vorangehenden Dar-

stellung im tiefsten Grunde unverträglich, sondern auch mit dem Folgenden, denn die Elf denken gar nicht daran in ihm den Auferstandenen zu erblicken, sondern sie sind entsetzt und vermeinen „einen Geist“ zu sehen, also einen Dämon Matth 14, 26, wo Δ πνεῦμα grade so durch φάντασμα ersetzt wie hier. Dem gegenüber zeigt Ješu' zum Erweise seiner realen Körperlichkeit, und um darzuthun, dass er kein Geist, Dämon oder Gespenst ist, auf seine Hände und Füße, denn ein „Geist“ habe kein Fleisch und keine Knochen. Auch das schlägt ihre Zweifel noch nicht nieder, er muss erst essen. Somit widerspricht die Darstellung Vs. 37 den Voraussetzungen, die man nach Vs. 34 zu machen hat, d. h. die folgende Erzählung kann neben Vs. 34 nicht bestehen, also ist Vs. 34 nebst der gemüthlichen Fortsetzung in Vs. 35 secundär. Die Verknüpfung liefert das ταῦτα αὐτῶν λαλούντων, und in der Wiederaufnahme des primären Zusammenhanges wird ἔστιν ἐν μέσῳ αὐτῶν an Stelle des καὶ ὥφθη verwendet. Ich setze den relativ ältesten Text, d. i. Syrsin hierher und zeichne die Interpolation durch kleinen Druck aus, dann wird der urteilsvolle Leser bald klar sein über das, was er vor sich hat:

³³Und sie standen auf zu derselbigen Stunde und kehrten nach Jerusalem zurück und fanden die Elf, als sie versammelt waren, und diejenigen, die mit ihnen waren, **und er erschien** [während sie sagten: Sicherlich unser Herr ist auferstanden und dem Sim'on erschienen. ³⁵Und auch sie erzählten ihnen, was auf dem Wege geschehen war, und wie er erkannt wurde, da er das Brot brach. ³⁶Und während sie dieses redeten fand er sich, dass er unter ihnen stand] {und sagte zu ihnen: Seid gegrüsst!} **Und sie wurden bewegt und erschreckt und meinten, dass sie einen Geist sähen.** — Nun fragt Ješu', weshalb sie erregt seien, er sei doch er und kein Geist, da glauben sie es noch nicht, bis sie sehen, dass er auch isst. Sapienti sat, mehr ist überflüssig. Wer sich glaubt, darauf hinausreden zu können, dass das ὥφθη = **ἰωθε** verschrieben sei und eine falsche Anticipation des folgenden καὶ ὥφθη Σίμωνι = **αὐτῶν ἰωθε**, der wird die Berge von sachlichen Schwierigkeiten, die Vs. 33—35 und Vs. 12 bieten, auf befriedigende Weise aus dem Wege zu räumen verpflichtet sein.

Zieht man nun aber gar in Betracht, dass Vs. 36 nach καὶ ἔστιν (Δ ἐστάρθη) ἐν μέσῳ αὐτῶν in Δ und den Altlat abeff² Rehd r das εἰρήνη ὑμῖν [ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε] fehlt, wovon in Syrsin Syrcr Memph¹ Sahid nur das εἰρήνη ὑμῖν existiert, während Pesch und in ihrem Gefolge der arab. Tatian auch den Rest ἐγὼ . . φοβεῖσθε, das auch der Arm hat, nachträgt, so kann man noch weiter gehen und auch die letzten Worte, die ich mit geschweiften Klammern

¹ Im Memph ist das letzte Glied dann in Mss nachgetragen mit der Bemerkung, das sei aus arabischer Quelle, fehle aber im Griechischen und Koptischen.

markiert und mit etwas grösseren Typen habe setzen lassen, als secundär betrachten, so dass der directe Fortschritt wird: Sie fanden die Elf zusammen und die mit ihnen, und er erschien und sie erschrecken, weil sie einen Geist zu sehen vermeinten. Das textkritische Detail überlasse ich dem Leser sich selbst zusammenzustellen, mir genügt es die grosse Einschaltung und ihr Verhältniß zu dem fast allgemein verworfenen Vs. 12, der gerade echt ist, hier signalisiert zu haben.

Vs. 37—43 dienen nur dem Nachweise der Realität von Jeſu' Erscheinung, setzen also das Nichtglauben und Wissen der Jünger materiell voraus, deren Mangel an Verſtändnis dann parallel mit der Behandlung der Emmausjünger, auf dem Wege der Exegese, beseitigt wird. Das aber, was diese Schriftauslegung leisten soll, ist nach Vs. 46 nicht der Erweis, dass Jeſu' der Messias ist, wie das Problem bei Matth und Markus lautet, sondern der Beweis, dass der Messias nicht ein siegreicher König ist, sondern dass er leiden, sterben und wiedererstehen wird, also das specifisch paulinische Problem von dem Leiden des Messias, — *κρῖναι χρῖστὸν καὶ τοῦτον ἑσταυρωμένον*. Auch Joh 20, 9 lehrt, dass die Jünger vor der Auferstehung die „Schriften“ nicht verstanden, vgl. auch Joh 12, 15 oben P. 371, und das Beispiel von Zacharja 9, 9 bei Johannes 12, 14 lässt erkennen, wie diese Schriftauslegung entwickelt ist. Endlich gehört zum Gegenstande der Belehrung, dass die Busse (Umkehr) und Vergebung der Sünden unter allen Völkern gepredigt werden soll, dass Jerusalem nur der Ausgangspunkt ist, und dass somit eine specifische Bevorzugung der Juden völlig beseitigt ist Vs. 47, die bei Matth neben dem universellen Gedanken unvermittelt steht. Jeſu' selbst sendet die Jünger als seine Zeugen, er wird ihnen die von seinem Vater stammende und versprochene Kraft — die Verheissung meines Vaters Vs. 49 — zuschicken. — Von einer Geistausgiessung, an der übrigens Paulus nicht theilhaft gewesen wäre Act 2 gegen Act 9, — von vierzig Tagen bis zur Himmelfahrt, mit einem wiederholten Zusammenkommen Jeſu' mit den Jüngern, wie es nach Johannes das kirchenrechtliche Testamentum Jesu Christi,¹ als die Zeit, in der die kirchenrechtlichen Canones offenbart sein sollen, kennt und fordert, — von einer Rückkehr nach Galiläa ist hier keine Rede. Die Erhebung (Syrſin Syrert) in den Himmel erfolgte Vs. 51 unmittelbar nach der Erscheinung bei den Elf, also sofort nach dem Auferstehungssonntage, genauer nach unsrer Ausdrucksweise in der Nacht von Sonntag auf Montag oder Montag früh. Von einer Taufanweisung, — Paulus ignoriert sie, — wird nicht gesprochen,

¹ Testamentum Domini nostri Jesu Christi edidit Rahmani Mainz 1899.

wohl aber die Freudigkeit der Jünger nach der Erhebung Jesu' in den Himmel deutlich ausgesprochen. Es drängt alles hier zur weiteren Erzählung von der Entwicklung der Genossenschaft Jesu, aber Act 1 ist durch Überarbeitung schwer entstellt, so lautete ursprünglich der zweite Teil des Lukas nicht.

Ich füge noch eine Reihe von textkritischen Bemerkungen, die auf Vergleichung der Syrer unter sich beruhen, hinzu, weil sie beleuchten, wie hier gefeilt und geändert ist, so dass man gelegentlich wie Vs. 51 deutlich die Tendenz merkt.

Vs. 37 und sie wurden bewegt und erschreckt = **αυθικα αμωιδικα** deckt einen Text, in dem **ἐμφοβοι γενόμενοι** nicht stand, denn Pesch streicht das sie wurden bewegt = **αυθικα** und schiebt hinter sie wurden erschreckt ein **καθελυτο αἰσμα**, das **ἐμφοβοι γενόμενοι** wiedergiebt. Und nun vergleiche man die Griechen: **ΑΔΔ** etc. **πτοηθέντες, Ν φοβηθέντες, Β θροηθέντες** und für **ἐμφοβοι γενόμενοι** das **ἐντρομοι γεν.** 1. 22. 118. Wer wagt da zu sagen, was original ist? In Syrsin ist 21, 9 **πτοεῖσθαι** durch **Δωτ** timere ausgedrückt, während **αυθικα** verschiedenen Wörtern **σειεσθαι, σαλεύεσθαι** u. a. m. aber auch **πτοεῖσθαι** correspondiert, wie Payne-Smith nachweist.

Vs. 39. Siehe schauet meine Hände und meine Füße und betastet und sehet, dass ich es bin, Syrsin Syrcrt. Die Pesch und danach Tatian arabisch, bietet dafür: Sehet meine Hände und Füße, dass ich es bin, und betastet **mich** und wisset, (d. h. lernet) dass ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat. Syrsin steht dem Citate bei Ignatius Smyrn 6 nahe, wo es heisst: **ὅτι ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον (ἡλερωνηκῶν = Petrinus) ἦλθεν εἶπεν αὐτοῖς ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε — ὅτι ἐγὼ εἰμι — καὶ οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἀσώματον**, wie dort der Arm liest, wozu Petermanns Noten zu vergleichen sind. J. H. Petermann S. Ignatii Epistolae Lpzg 1849 P. 225. Das **με** der Pesch in **ψηλαφήσατέ με** ist aber in Syrsin Syrcrt nicht vorhanden, nach ihnen sollen sie die Hände und Füße betasten. Es mochte dogmatische Bedenken erregen, dass der pneumatische Leib, der durch verschlossene Thüren geht, kommt und verschwindet, betastbar sein sollte, und Joh 20, 17 verbietet das Betasten, das Matth 28, 9 nicht verwehrt wird. Darum ist an dem Texte gekünstelt, wie in Philox und Hrs deutlich zu sehen ist, wo der Text lautet: **Videte manus meas et pedes quia ipse ego sum. Palpate — me < et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.** Hier sagt das palpate (ohne das obelierte me) et videte nicht, dass sie Jesu' betasten sollen, sondern dass sie bei andern Geistern sich praktisch überzeugen sollen, dass Geister keine Knochen haben. Ganz ebenso sind die Worte in Hrs gewendet **פּשְׁפוּ (די) וְחִמוּ דְרוּחָא בְּסַר וְגִרְמָן לִית לֵה הִיךְ דִּאֲתָן חֲמִין**

דלי d. h. „betastet und sehet, dass ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat, wie ihr die meinigen sehet“ — aber nicht fühlt. Das ist auch die Stufe von D und Hieron. Unter diesen Umständen war die Radikalkur des Streichens sicherer, und siehe da, die in wesentlicher Übereinstimmung in der Grundlage von der Pesch, den Griechen, Tatian, Ignatius, Arm, den Altlateinern, dem Äth, den Ägyptern gebotene Form wird durch Streichung des $\mu\epsilon$ und durch Umstellung erträglich gemacht, der Dial. de rect. fid. Orig I 857 lässt $\phi\lambda\alpha\varphi\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}$ $\mu\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\dot{\iota}\delta\epsilon\tau\epsilon$ fort, und sogar Syrsin und Syrcrt streichen das $\mu\epsilon$ fort.

Vs. 40 der in allen Griechen wie in \mathfrak{SBAA} und danach in Pesch, der der arabische Tatian folgt, Philox Hrs Arm Memph Sahid Äth Hieron in dieser Form erscheint: $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\epsilon\iota\pi\omega\upsilon$ $\epsilon\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\nu$ ($\epsilon\pi\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\nu$) $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\chi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\acute{\omicron}\delta\alpha\varsigma$ fehlt in den Altsyryern und in D wie in den Altlateinern abdeff² Rehd r und gilt als Ergänzung nach Joh 20, 20. Nun streichen Tischendorf und Westc. H. den Vers trotz \mathfrak{SB} ! Mit welchem Rechte wohl und mit welcher Konsequenz? Den objectiven Textkritikern läuft hier ein starker Subjectivismus unter, für mich ist der Vers ein schweres textkritisches Problem, das ich nicht mit der völlig problematischen Behauptung, er sei aus Johannes beigefügt, abthun lasse. Denn Johannes ruht in 20, 1—10 auf Luk 24, 1—12, hat dann an Stelle der Erscheinung Jesu' bei den Emmausjüngern die Erscheinung bei Maria Magdalena — so dass beide Evangelien betonen, dass die Jünger erst zuletzt der Erscheinung gewürdigt sind — und lässt dann 20, 19 am Sonntag (Abend), wie Lukas 24, 36, Jesu' bei den Elf eintreten und seine Körperlichkeit durch das Zeigen seiner Hände und Füße, — die nicht betastet werden — beweisen. Darüber dann Freude bei den Jüngern, worüber wir sofort zu Vs. 41 zu reden haben. Das Zeigen der Hände und Füße ist im Johannes durch nichts motiviert, es kann ohne Schaden fehlen, im Lukas aber ist es motiviert. Ruht so Johannes auf Lukas, so wird der in ihm nicht motivierte Zug, der im Lukas motiviert ist, aus Lukas in den Johannes übergegangen sein, nicht umgekehrt, wie die jetzt beliebte Meinung ist. Das führt zu dem Schlusse, dass der Vers im Lukas echt und zuerst vom Johannesevangelium bezeugt ist. Unter dieser Voraussetzung wird auch das Textproblem lösbar, über das diejenigen, welche den Vers streichen, was Lachmann und Tregelles nicht thun, in leichtsinnigster Weise hinwegspringen. Wie erklären sie denn den Umstand, dass eine angebliche Interpolation aus Johannes bei den Griechen, ausser in D, und sonst in der ganzen Kirche durchdringt? Verständlich ist die Sache, wenn von der Mutterhandschrift aller, d. h. vom Originale des Verfassers ein Text nach allen Seiten hin verbreitet und recipiert wird, dann aber irgendwo partiell gestrichen wird, —

unverständlich aber wird sie bei der Annahme, dass eine irgendwo gemachte Interpolation eine universale Aufnahme findet. Dann müssten Schwankungen sichtbar werden, aber sie fehlen, denn ἐπέδειξεν neben ἔδειξεν ist keine Schwankung in diesem Sinne, sondern nur eine schärfere Betonung des mit ἔδειξεν gemeinten Sinnes, nämlich zur Schau stellen, als Probe zeigen. Während ich für die Richtigkeit der Streichung von Vs. 40 in Syrsin mich auf die communis opinio berufen könnte, muss ich sie als unabhängiger Kritiker gegen die communis opinio ablehnen, Syrsin Syrcrt sammt D und dem altlateinischen Gefolge sind gekürzt, aber die Kürzung gehört der Redaction schon des zweiten Jahrhunderts an und ruht auf Joh 20, 17, obwohl doch Johannes selbst den Lukastext noch mit diesem Verse gelesen hat.

Ich habe soeben gezeigt, dass die Streichung des $\mu\epsilon$ in $\psi\eta\lambda\alpha\phi\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}$ $\mu\epsilon$ dogmatisch begründet ist, und dass diese dogmatische Erwägung im Dial. de rect. fid. sich wirksam erweist. Weiter dass nach Streichung des $\mu\epsilon$ ein Sinn herausgekünstelt ist, der darauf hinauskommt, man solle an andern „Geistern“ sich die praktische Erfahrung schaffen, dass sie kein Fleisch und Knochen haben, wie man sie an Jesu' sehe. Für diese Künstelei ist Syrsin und Syrcrt auf halbem Wege stehen geblieben. Ist damit eine manuelle Untersuchung Jesu' ausgeschlossen, dann wird auch der Satz, dass er seine Hände und Füße zum Beweise vorgehalten habe, (das meint ἐπέδειξεν), nicht nur überflüssig sondern unerträglich, und so wurde er gestrichen. Syrsin und Gefolge sind dogmatisch redigiert. Die Streichung des $\mu\epsilon$ ist mit der Streichung von Vs. 40 connex, wir haben ein raffiniertes Redaktionskunststück vor uns. Das beweist der Befund in den Handschriften. Nämlich

1. es steht Vs. 39 $\mu\epsilon$ und danach Vs. 40 in $\aleph B A \Delta \delta$ Pesch und danach Tatian arabisch, Philox ($\mu\epsilon$ unter Obelus) Arm Memph Sahid Äth und dem Altlateiner c!

2. es streichen Vs. 39 $\mu\epsilon$, und connex damit fehlt Vs. 40 in D Syrsin Syrcrt Altlat. abeff² Rehd.

3. ohne Einsicht in die Bedeutung streichen $\mu\epsilon$ und erhalten Vs. 40 nur Hrs und Hieron, wie f und Aureus bezeugen. Gerade dieser Umstand bewährt eine starke Tradition zu Gunsten von Vs. 40.

Dies Register redet eine deutliche Sprache. Die Streichung des $\mu\epsilon$ ist dogmatisch, sie zieht die von Vs. 40 nach sich. Die neueren Kritiker gehen hier genau so irre, wie sie Vs. 12 irre gegangen sind. Vs. 40 ist trotz des Fehlens in Syrsin echt.

Vs. 41 ergänzt sich nach dem Syrcrt der lückenhafte Text des Syrsin so:

| | |
|---|---|
| <p> \aleph $\mu\epsilon$ [$\psi\eta\lambda\alpha\phi\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}$] $\mu\epsilon$ [$\psi\eta\lambda\alpha\phi\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}$] </p> | <p> [dass] ich [habe.] Und da [sie bis dahin nicht] </p> |
|---|---|

| | |
|---------------------|-------------------------------------|
| — 𐌲𐌹𐌸 [𐌲𐌹𐌸 𐌸 𐌲𐌹𐌸 𐌸] | [glaubten wegen] ihrer [Furcht] |
| — 𐌲𐌹𐌸 [𐌲𐌹𐌸 𐌸 𐌲𐌹𐌸] | [und wegen] ihrer [Freude] |
| 𐌲𐌹𐌸 [𐌲𐌹𐌸 𐌲𐌹𐌸] | [und ¹ erstaunt] waren |
| 𐌲𐌹𐌸 — 𐌲𐌹𐌸 𐌲𐌹𐌸 𐌲𐌹𐌸 | sagte er abermals zu ihnen u. s. w. |

wobei mir die dritte Zeile mit ihren 16 Buchstaben Bedenken erregt. Jedenfalls aber werden nach den Spuren in der Handschrift für den Unglauben zwei Motive gegeben, die dann doch nur ἀπὸ τοῦ φόβου καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς gewesen sein können, während die Griechen nur ἀπὸ τῆς χαρᾶς bieten. Damit ist Pesch und der arab. Tatian in Einklang, die nur ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων ausdrücken.

Dabei ist nun ἀπὸ τῆς χαρᾶς von schwankender Stellung, denn neben der verbreiteten Lesart in **SBDA** al ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων steht in den Altlat abce Rehd q θαυμαζόντων ἀπὸ τῆς χαρᾶς wie in A, der obendrein αὐτῶ für αὐτῶν bietet, so dass er lautet εἰ δὲ ἀπιστοῦντων αὐτῶ² καὶ θαυμαζόντων ἀπὸ τῆς χαρᾶς εἶπεν. Seltsamer Weise kommt nun noch der Äth den Altsyrern zu Hülfe, denn er schreibt: Et cum adhuc non crederent propter terrorem et cum mirarentur per gaudium³, geht also im zweiten Gliede mit den Altlateinern, und im ersten mit Syrcrt Syrsin. Liest man nun in der ergänzten fünften Zeile statt 𐌲𐌹𐌸 𐌲𐌹𐌸 was Syrcrt hat, einfach 𐌲𐌹𐌸 𐌲𐌹𐌸, so würde Syrsin mit dem Äthiopen völlig identisch, es würde bei ihm heissen: Und da sie bis dahin nicht glaubten wegen ihrer Furcht und wegen ihrer Freude erstaunt waren, sprach er u. s. w. Das aber führt auf Doppelung durch alternative Lesart.

- {1. Und da sie bis dahin nicht glaubten vor Furcht
- {2. und da sie erstaunt waren vor Freude

sprach er. Joh. 20, 20 bezeugt mit ἐχάρησαν die zweite Lesart. Die Frage ist, ob sie als Interpolation nach Johannes anzusehen ist, so dass der echte Lukas nur die erste Form hatte, wofür Vs. 37 spricht, oder ob in zwei verschiedenen Ausgaben des Urlukas je eine der Formen stand, die jetzt combinirt sind, so dass Vs. 37 der Ausgabe angehört, die nur die Furcht erwähnte, oder ob der Urlukas beide Motive hatte, die Furcht und die Freude. Der Leser wähle, lege aber dabei Gewicht auf die Seltsamkeit des Zusammengehens der Altsyrer mit dem Äthiopen allein, bei der Seitenstellung der Altlateiner, denen A beistimmt, gegenüber allen Griechen. Ich erinnere dabei an die schon von Scrivener⁴ P. 298 gethane Äusserung, dass

¹ Dies und wird gleich zu besprechen sein. Die Zeile hat ohne das 𐌲 allerdings nur 9 Buchstaben.

² Übrigens würde ein Strich ΔΥΤΩ das αὐτῶν herstellen, aber der Strich steht nun eben nicht da.

³ Text: waenza 'ādi i'amenu em dengāšê waenza jānakru batefseht.

D die Vorstellung erwecke, er sei eine ältere Edition des Lukas, die dann Blass verfolgt hat. Nach unsern Untersuchungen ruht D auf selbständigen Grundlagen, aber ist doch willkürlich redigiert, und darum können wir, obgleich sich die Möglichkeit einer doppelten Urrecension aufdrängt, diese nicht ohne weiteres in D finden. Grade hier geht D buchstäblich mit **SB**. Sonst aber sind in den Texten von Kap. 22 an für manche Stellen in den vorstehenden Untersuchungen viele Momente aufgezeigt, welche eine Überarbeitung des ursprünglichen Lukastextes erweisen. Aber ist sie von Lukas selbst? Oder gehört sie der ersten Generation nach ihm an? Das ist die Frage. Blass P. VI spricht nicht präcis.

Vs. 42—43 ein Stück von einem gebratenen Fisch. Das weist eher an das Ufer des galiläischen Sees als nach Jerusalem! Aber für Lukas giebt es die Wanderung der Jünger nach Galiläa, wohin der auferstandene Meister vorangegangen war, durchaus nicht, während in Jerusalem die gebratenen Fische nicht natürlich und wahrscheinlich sind. Dabei lässt Syrsin die Honigwabe weg, die Syrcrt und Pesch und daher der arabische Tatian (من شهد) haben. Diese Honigwabe (καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου = **ܡܢ ܫܗܕܐ ܡܝܠܝܫܝܘܬܐ ܕܟܗܝܪܝܘܬܐ**) hat von vornherein das Präjudiz der Echtheit für sich, da sie ganz zusammenhanglos steht und unverständlich ist, denn wer und aus welchem Grunde sollte sie hinzugesetzt haben, wenn sie nicht im Originale stand? Westc. H. sagt nur: A singular interpolation evidently from an extraneous source, written or oral. Aber was soll das Ganze? Andererseits warum könnte es gestrichen sein? Prüfen wir zunächst die Zeugnisse. I. Die Honigwabe findet sich bei den Griechen EHKMNSUVXΓΔΛ al. — bei den Altlateinern abc¹ff²q Rehd Vulg — bei den Syrern Syrcrt Pesch Philox (sub asterisco), Hrs — Arm **ܐܬܠܚܝܬ ܡܠܚܩܐ** = et favum mellis und im Memph jetzt². Äth hat: et de favo mellis.

II. Die Honigwabe fehlt bei den Griechen in **SBADLI** — bei den Altlat. in d e — bei den Syrern in Syrsin — im Sahid und ursprünglich im Memph.

¹ In c lautet der Text: et illi obtulerunt ei partem piscis assi et porrexerunt ei et favum mellis. accepit coram illis, sumens reliquias dedit eis.

² Die Lage des memph. Textes ist nach Horner folgende: Die Honigwabe erscheint als **ܐܬܠܚܝܬ ܡܠܚܩܐ** = favus mellis oder umgestellt als **ܐܬܠܚܝܬ ܡܠܚܩܐ** = mel favi, daneben steht **ܐܬܠܚܝܬ ܡܠܚܩܐ ܡܠܚܩܐ** = mel favi, was darauf führt, dass sie ursprünglich fehlte und jetzt nachgetragen ist. Das aber konnte nur geschehen, wenn diese Lesart mit der Honigwabe verbreitet und vielfach anerkannt war. In einem Ms (G₁) wird am Rande bemerkt, das Wort sei im memphit. Ur Exemplar nicht gewesen, ein anderes (Γ), es sei nicht memphitischer sondern syrischer Text. Dem korrespondiert, dass Philox das Ganze, d. h. die Wabe und die Verteilung der Reste unter Asterisk hat.

III. Einige von den Texten, welche die Honigwabe haben, fahren dann Vs. 43 fort: Und er nahm und ass vor ihnen und nahm den Rest und gab es ihnen.

Beides hängt innig zusammen, wie soeben das $\mu\epsilon$ im $\psi\eta\lambda\alpha\phi\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon$ mit dem folgenden Vs. 40: er zeigte ihnen seine Hände und seine Füße. Auch hier steht und fällt der Schluss von Vs. 43 mit der Honigwabe in Vs. 42. Fasst man beide Sätze zusammen, so findet sich

1. die Wabe und die Verteilung der Reste an die Jünger in KΠ*, nebst 13 (Ferrargruppe). 42. 88. 130. 161*. 207^{mg}. 278^{mg}. 300. 346. 440. w^{scr}. — Syrcrt Arm Philox sub asterisco — Vulg (Aur c¹r) Äth — im Memph durch Nachtrag, der teils aus arabischer, teils aus griechischer Vorlage stammend in Glossen bezeichnet ist.

2. beides ist gestrichen in DAsB — Syrsin, im ursprünglichen Memph, im Sahiden bei Balestri — Altlat e².

3. die Wabe ist da, die Verteilung der Reste gestrichen in Δ — in Pesch und Tatian arab. — in Altlat. abff²q³.

Für die patristischen Notizen vgl. Tischendorf zu Vs. 42 und 39, das Gesamtbild der Redaction ist hier völlig anders als in Vs. 40. Bei der weiten Verbreitung des Textes mit Wabe (und Restverteilung), die die erste Gruppe vorführt, ist eine zufällige an den verschiedenen Orten wesentlich gleichlautende Ergänzung eines ursprünglich kürzern Textes ausgeschlossen. Begreiflich ist aber partielle Streichung, wie sie die zweite Gruppe zeigt. Aber gegen die hier vorliegende Streichung zeugt die dritte Gruppe. Denn wäre der kurze Text der ursprüngliche, woher in dieser die Honigwabe allein, die gar keine Bedeutung zu haben scheint. Ist die dritte Gruppe durch Streichung der Restverteilung entstanden, so ist die zweite das Produkt einer doppelten Streichung, der Urtext liegt bei Syrcrt und Genossen in Gruppe 1.

Aber warum ist gestrichen und wo? Es gilt den Grund zu divinieren, der Reflexion der alten Redaction auf die Sprünge zu kommen und die Gegenreflexion ihr gegenüber aufzustellen.

Die Vertheilung der Reste steht in Beziehung zur Brotverteilung im Abendmahle, parallel ist Vs. 30, parallel ist die Verteilung von Brot und Fisch Joh 21, 13, und den Fisch $\iota\chi\theta\epsilon\varsigma$ d. h. Jesus Christus, Gottes Sohn, der Erlöser, der hier sich selbst mitteilt, den konnten sich die alten Leser gefallen lassen. Aber den Honig, der obendrein von allen alttestamentlichen Opfern definitiv ausgeschlossen ist!

¹ Siehe die Anm. auf P. 540.

² Der Text ist: et porrexerunt illi piscis assi partem et accepit coram illis. Das Essen fehlt.

³ Ursprünglich hatte die Vorlage von q die Verteilung der Reste, nach deren Streichung der jetzige Text in Verwirrung gekommen ist.

Nun eben diesen Honig gebrauchten ägyptische Gnostiker, die eine grosse Anhängerschaft besaßen, in ihrer Mysterienfeier, welche zwischen Taufe und Abendmahl schwebte und von beiden Züge hat. Das lehrt das von Carl Schmidt in seinen „Gnostischen Schriften in koptischer Sprache“ Leipzig 1892 herausgegebene und erläuterte zweite Buch Jeû P. 203. Hier heisst es: „Es geschah nun darnach, dass Jesus zu seinen Jüngern sprach: ‚Siehe ihr habt die Wassertaufe und die Feuertaufe empfangen, kommt auch, damit ich euch die Taufe des heiligen Geistes gebe. — Er legte das Räucherwerk der Taufe des heiligen Geistes auf, gab darauf Weinzweige, Wacholderbeeren, Kasdalanthos, Überbleibsel von Safran, Mastix, Zimmet, Myrrhen, Balsam und Honig und stellte zwei Krüge Weins auf, einen zur Rechten des Räucherwerkes, welches er aufgelegt hatte, und den andern zur Linken und legte Brote darauf nach der Zahl der Jünger“. Es folgt eine Siegelung und Bekleidung der Jünger mit leinenen Gewändern und eine Fürbitte Jesu für sie, welche schliesst: „Wenn du mein Vater . . . sie zu Erben des Lichtreiches hast rechnen lassen, so gieb mir ein Zeichen in der Prosphora“. [*Προσφορά*, Darbringung, Opfer ist doch nicht ohne Bezug zum Abendmahl.] „Und in demselbigen Augenblick geschah das Wunder, welches Jesu erbeten hatte, und er taufte alle seine Jünger mit der Taufe des heiligen Geistes, und gab ihnen von der Prosphora,“ u. s. w.

Was war nun diese *προσφορά* die auch *θυσία* genannt wird? Doch nicht die Pflanzen sondern Honig, Wein und Brot! Ich begnüge mich, die Stelle einfach mitzuteilen, und auf die weiteren Erörterungen Schmidts P. 508, der aber den Honig nicht in Betracht gezogen hat, zu verweisen. Die Abfassung des Buches, dem die Stelle entstammt, setzt Schmidt P. 598 in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts. Wenn danach um 200 p. Chr. ein Mysterien-cult, der deutlich Taufe und Abendmahl verbindet, in gnostischen Kreisen üblich war, bei dem Honig gebraucht wurde, so ist es einerseits natürlich, dass man für diesen Honig eine biblische Unterlage sucht, und die haben wir in unserm Texte, — andererseits aber auch begreiflich, wenn wir in der Textgeschichte finden, dass dieser Honig gestrichen ist. Die Streichung ist cultisch-disciplinärer Natur, sie ist antignostisch. Schmidt erachtet P. 510 unser Buch Jeu I und II als ein Dokument ersten Ranges auch für die Geschichte des Sacramentalismus. Mir scheint, dass es für unsere Stelle Licht bringt auch für eine höchst subtile textgeschichtliche Frage. Dass in den Lukas Gnostiker den Honig eingeschaltet haben sollten, ist weit weniger denkbar, als dass kirchliche Redactoren ihn ausgeschaltet haben, und dieser letzteren Vorstellung entspricht der Befund in

der Überlieferung, nämlich weiteste Verbreitung des alten Textes und disciplinäre Wegschneidung in einer engen Gruppe.

Das Verhalten des Memph ist dabei höchst auffallend. Sein Urtext hatte die Stelle nicht, — in Ägypten finden wir aber den Gebrauch des Honigs bei den Gnostikern, — und trotzdem kommt sie wieder in die Handschriften? Warum? Weil die allgemeine Verbreitung und Anerkennung die disciplinär-cultische Streichung nicht vollkommen auswirken liess. Daher denn auch der andere ägyptische Zeuge, der Äthiope, sowohl die Honigwabe als die Verteilung der Reste hat, während der Sahide beides tilgt.

Das ist der Strahl des Lichtes, den ich in diesem dunkeln Teile der Kirchengeschichte, wie sie mit der Textgeschichte zusammenhängt, wahrzunehmen glaube. So billigen Kaufes, als sich bisher die Textkritiker und Editoren mit so schwierigen Problemen, wie dies eins ist, auseinandergesetzt haben, — besser so oberflächlich als sie bisher darüber hinweggesprungen sind, — können sie es künftig nicht mehr machen. Sagen, unsere Stelle sei aus irgend einer mündlichen oder schriftlichen Tradition zugesetzt, ist so gut wie gar nichts sagen. Was will diese Tradition, was bedeutet sie, woher stammt sie? Das ist grade das Problem.

Vs. 44ff. Es ist wohl kein Zufall, dass die Geheimnisse der christologischen Exegese des alten Testamentes, die analog den Emmausjüngern mitgeteilt worden sind, in beiden Fällen mit einer Art von Eucharistie verbunden sind. Bei den Emmausjüngern folgt diese, hier geht sie voran. — Die Schwierigkeit des ganz zusammenhangslosen Verses 44, die J. Weiss gut an das Licht stellt, wird auch durch Syrsin nicht gelöst. Aber er schreibt nicht $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\tau\ \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$, das die Pesch herstellt, sondern er hat ausgedrückt $\epsilon\tau\iota\ \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta\sigma\tau\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\mu\acute{\mu}\epsilon\nu\alpha$ (oder $\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \gamma\epsilon\gamma\rho\alpha\mu\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\nu$) $\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\mu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{o}\mu\omega\ \mu\omega\upsilon\varsigma$. κτλ. Das $\pi\epsilon\rho\iota\ \epsilon\mu\omicron\upsilon$ (ⲡⲉⲣⲓ) tilgt Pesch. Syrsin ist der einzige Zeuge dafür. In Wahrheit ist zwischen Vs. 43 und 44 kein Zusammenhang. Der Schluss ist abrupt, die Verbindung fehlt. Daher dann der Anschluss $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu\ \delta\epsilon$ mit dem Allerwelts-δὲ bei der Griechischen Masse und danach in Philox Memph — und daneben $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu\ \iota\sigma\tau\alpha$ = $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ ohne δὲ in Syrsin Syrcrt¹ = endlich $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu\ \iota\sigma\tau\alpha$ = $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\lambda\pi\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ in Pesch, arab. Tatian D und vielen Altlateinern Arm Äth. — Man sieht die Notlage der Exegese.

Das Sachliche der Stelle, d. i. das Verhältnis zu der Sammlung der Jünger in Galiläa, die Mtth und Mrk allein haben, so wie zu der in Johannes vorliegenden Combination der Matthäus-Markus-

¹ Wie sonderbar, dass das memph. Mspt Γ ebenfalls asyndetisch kein δὲ und kein καὶ zeigt, und dass ⲛ (memphit) ausdrückt $\epsilon\lambda\tau\alpha\ \epsilon\lambda\pi\epsilon\nu$ oder $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$.

Darstellung in Kap. XXI mit der des Lukas in Kap. XX liegt ausserhalb des Rahmens dieses Werkes. Dagegen werden wir auf das Verhältniss zur Apostelgeschichte in Betreff der Himmelfahrt gelenkt durch das Wort in

Vs. 51 er wurde von ihnen erhoben oder erhöht, wo die Masse der Griechen διέστη, D ἀπέστη haben, d. h. er verschwand vor ihnen, er entfernte sich und zwar hier in unbemerkter geisterhafter Weise, wie Act 12, 10 der Engel verschwand. Dann blieb er aber auf Erden und die Himmelfahrt steht erst noch bevor. Den Sinn, sich entfernen, drücken nun alle alten Übersetzer, ausgenommen Syrsin, deutlich aus, Arm *ܕܬܠܝܬܗܘܠ* = zog sich zurück Memph *ܐܓܘܪܘܬ* = recessit, Sahid Pesch und Philox *ܠܚܕܝܬܐ* = se separavit, Hrs קרית = sich entfernen und so Äth tarâhaqomu = er entfernte sich von ihnen, endlich die Lateiner teils discessit, teils recessit. Alle diese Zeugen, ausser den Lateinern, welche sich teilen, setzen hinzu: und er stieg auf (Pesch Sahid Äth), oder er wurde erhoben (die übrigen) zum Himmel. Das ist Wiedergabe des in allen griechischen Mss, ausser D und der ersten Hand von *κ* überlieferten καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, Worte durch welche der Bericht Act 1, 3—12 als dem Lukas, dem Verfasser des Evangeliums, widersprechend erwiesen werden. Hat Lukas sein erstes Buch mit dieser Darstellung geschlossen, so muss Act 1, 3—12 in sein zweites Buch von einer ändern, nämlich von johanneischer Anschauung aus interpoliert sein. Hier haben wir die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, in die die kirchenorganisatorischen Bestimmungen des Testamentum Jesu und verwandter Litteratur fallen, welche keimhaft in den Worten Act 1, 3 stecken: λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Auch schon die Didascalia der Apostel operiert mit diesem Zeitraum. Obendrein ist die Frage über die Zeit des Eintretens des messianischen Reiches mit Matth 24, 36, 44, was Luk 12, 40, 46 aufgenommen hat, nicht in Übereinstimmung, so dass die Interpolation der Apostelgeschichte einer anderen Strömung im Urchristenthume entspricht, als die ist, welche die Himmelfahrt auf den Morgen unseres Ostermontags verlegt.

Wenn nun bei dieser Sachlage der Versuch gemacht ist, die Erzählung von der Himmelfahrt am Tage nach der Auferstehung selbst wegzukorrigieren, um gemäss der interpolierten Apostelgeschichte sie vierzig Tage später zu legen, so ist das ganz natürlich, ja im harmonistischen Sinne direkt notwendig. Und dieser Versuch ist gemacht, er liegt in den Handschriften vor, welche die erwähnten Worte Vs. 52 καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν gegen die ganze eben genannte Zeugenreihe streichen. Die Streichung liegt vor in D, in den Altlateinern abeff² Rehd*, — nicht aber in den

übrigen c, Rehd zweite Hand, q, Aur, f, Hieron und möglicherweise im Syrsin. Auch s hat in erster Hand die Worte nicht, aber die dritte Hand hat sie nachgetragen. Das Streichen ist das Ergebnis einer harmonistischen Ausglei- chung mit der interpolierten Apostel- geschichte, eine redaktionelle Fälschung des Urtextes, die nicht durchgedrungen ist. Ich sage möglicherweise in Syrsin, denn er schreibt אַתְּרִים, elevatus est, und das kann sehr wohl von der Himmel- fahrt verstanden werden, so dass wir ihn nicht mit Sicherheit zu der überkorrigierten Gruppe stellen können. Sein Text ist kürzer als der griechische, wie er auch Vs. 52 das der Rücksicht auf kirchliches decorum angehörige προσκυνούντες αὐτόν noch nicht hat, obwohl es in sAB schon steht¹. Auch in Vs. 53 ist er kürzer, wo er mit Hrs nur ἦσαν εὐλογοῦντες ausdrückt, das αἰνοῦντες aber weglässt, das Pesch und Philox durch מְשַׁבְּחִין ausdrücken und nachtragen. D nebst abdeff² Rehd r hat hier gerade nur αἰνοῦντες und nicht εὐλογοῦντες, wo das letztere in sB Memph allein erscheint. Durch Addition entsteht εὐλογοῦντες καὶ αἰνοῦντες Äth, während andere die Worte αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες ordnen. So AΔ, f Hieron Arm Sahid. Vgl. Scrivener Introd⁴ II, 292. Alle diese Kleinigkeiten gelten mir als Zeichen, dass Syrsin hier die alte Form bewahrt hat, und darum nehme ich auch sein אַתְּרִים als Ausdruck für die Himmel- fahrt und rechne ihn nicht zur korrigierten Gruppe D a b e ff² Rehd. Die Unterschrift lautet einfach: Zu Ende ist das Evan- gelium des Lukas. Das ist syrische Schlussformel. Die alten Griechen setzen nur κατὰ Λουκᾶν oder εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, und kennen das explicit der Lateiner nicht, das aber in D εὐγγέλιον κατὰ Λουκᾶν ἐπληρώθη zum Ausdruck kommt. Die Syrer geben keine Stichenzahl, der Memph aber hat 2800, wozu Tischendorfs Note zu vergleichen.

¹ Es fehlt in D a b d e ff² Rehd. Diese Zeugen bilden hier durchgehend eine kompakte Masse, aber sowohl Syrsin als sB trennen sich von ihnen. Mit welchem Rechte streichen nun wohl Tisch und Westc-H hier das προσκυνούντες αὐτόν, das ihre Hauptstützen sB übereinstimmend bieten? Stat pro ratione voluntas. sB sind nicht das, wofür man sie bisher angesehen hat, ein neutraler Urtext.



BS
2555

M4
1897

V.2

Pt. 2 THEOLOGY LIBRARY

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

CLAREMONT, CALIFORNIA

A 11356

